Miguel Á. Granada

FILOSOFÍA Y RELIGIÓN EN EL RENACIMIENTO

cypress

BY NC ND

MIGUEL Á. GRANADA

FILOSOFÍA Y RELIGIÓN EN EL RENACIMIENTO

De Gemisto Pletón a Galileo

cypress CULTURA

1ª ed. en Thémata Editorial (impresa), febrero de 2021
1ª ed. en Cypress Cultura (digital), julio de 2026

Una iniciativa de Cypress Cultura
http://www.cypress.com.es

© Miguel Á. Granada
© Cypress Cultura

Con el patrocinio del Centro Internazionale di Studi Telesiani,
Bruniani e Campanelliani «Alain Segonds e Giovanni Aquilecchia»

THEMA: HPCB

ISBN: 979-13-87504-31-1

Publicado bajo licencia Creative Commons
Cualquier uso comercial de este libro será denunciado

ÍNDICE

Presentación, 7

Procedencia de los trabajos recogidos en la presente obra, 9

Introducción. Las concepciones de la relación entre Antigüedad, Edad Media y presente en el Renacimiento: desde Petrarca a Giordano Bruno, 13

1. Jorge Gemisto Pletón y la eternidad del mundo: la polémica contra Aristóteles y el cristianismo, 29
2. Giovanni Pico y el mito de la *concordia*. La reflexión de Pico después de 1488 y su polémica antiastrológica, 67
3. Maquiavelo y Moisés, 97
4. En el quinto centenario de *Il Principe*. Notas sobre el principado civil, 117
5. Renovación política en tiempos de crisis, determinismo y libertad: Gemisto Pletón y Maquiavelo, 129
6. La *Utopía* de Tomás Moro y Erasmo: una empresa común entre 1509 y 1516, 147
7. Agostino Steuco y la *perennis philosophia*. Sobre algunos aspectos y dificultades de la concordia entre *prisca theologia* y cristianismo, 177
8. La «tradición de la casa de Elías»: Astronomía, cronología, historia, 201
9. La Reforma y la Revolución científica, 227
10. Francisco Sanchez y las corrientes críticas de la filosofía del siglo XVI, 247
11. 'Spiritus' y 'anima a Deo immissa' en Telesio, 265
12. Macrocosmos: Nuevas visiones del cosmos, 291
13. Palingenio, Patrizi, Bruno, Mersenne: el enfrentamiento entre el principio de plenitud y la distinción *potentia absoluta / ordinata Dei* a propósito de la necesidad e infinitud del universo, 315
14. La sustancia y la muerte: Giordano Bruno, Marsilio Ficino y Arthur Schopenhauer, 349
15. *Libertas philosophandi* en el siglo XVI: de Copérnico a Galileo, 373

Índice onomástico, 401

BY NC ND

PRESENTACIÓN

Ofrecemos en este volumen una recopilación de trabajos nuestros sobre la cultura filosófica del Renacimiento escritos y publicados en el curso de los últimos veinticinco años. Hemos dejado fuera de esta colección los artículos dedicados en exclusiva al pensamiento y la obra de Giordano Bruno, así como aquellos otros centrados en el estudio de la revolución cosmológica del Renacimiento y que abordan la obra de Copérnico y el debate cosmológico en territorio germánico, con atención a figuras como Tycho Brahe, Samuel Eisenmenger, Christoph Rothmann, Michael Maestlin, Helisaeus Röslin y Johannes Kepler. Quizá en el futuro nos atrevamos a recogerlos en un volumen como el presente.

Algunos de los trabajos aquí reunidos aparecieron en su momento en lengua inglesa, italiana o francesa, dos están todavía inéditos, pero todos se publican ahora en versión española y sometidos a una atenta revisión con el objetivo de concederles una mayor precisión, una articulación y conexión recíproca y sobre todo una mayor actualización mediante una mínima referencia a importantes estudios publicados con posterioridad a su fecha de redacción y publicación. Esperamos que ello pueda hacer más útil este libro a los lectores que lo tomen en sus manos.

En la preparación de algunos de los estudios aquí recogidos, de los que no disponíamos de versión española o de los que, por la fecha ya muy vieja de su publicación, carecíamos de texto digitalizado, nos hemos beneficiado de la generosa ayuda y disposición de Pablo Montosa y Emma Grau, a quienes expresamos nuestro más sincero agradecimiento. A ellos, así como también a Vaskén Kazandjián y Elena Menta, se debe asimismo la confección del Índice onomástico que, creemos, el lector agradecerá. Nos complace asimismo señalar que este libro, con la constitución que posee, no se habría fraguado sin la invitación y sugerencias de José Luis Trullo, de lo que queremos hacer constancia.

Finalmente queremos dedicar este libro a la memoria de tres amigos que lamentablemente nos han dejado en estos últimos años: Cesare Vasoli, Germana Ernst y Maurizio Torrini, que, además de su sabiduría, me ofrecieron a lo largo de todos los años en que se gestaron los trabajos aquí recogidos, su constante amistad.

Barcelona, noviembre de 2020

BY NC ND

PROCEDENCIA DE LOS TRABAJOS RECOGIDOS EN LA PRESENTE OBRA

La Introducción fue leída en lengua inglesa en el Primer Congreso de la ESEMPh (*European Society for Early Modern Philosophy*), celebrado en Essen en marzo de 2007, con el título de «The Evolution of Renaissance Thought Regarding the Relationship between Antiquity, the Middle Ages and the Present: from Petrarch to Giordano Bruno» y fue publicado en las Actas de dicho congreso: *Departure for Modern Europe: A Handbook of Early Modern Philosophy (1400-1700)*, edited by Hubertus Busche in collaboration with Stefan Hessbrüggen-Walter, Felix Meiner Verlag, Hamburgo 2011, pp. 225-236. La versión española («El desarrollo de las concepciones de la relación entre Antigüedad, Edad Media y presente en el Renacimiento: desde Petrarca a Giordano Bruno») apareció en *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno*, 1 (2009), pp. 13-29.

El capítulo primero apareció con el mismo título en *Endoxa. Series filosóficas*, 34 (2004), pp. 341-376.

El capítulo segundo se publicó en italiano: «Giovanni Pico e il mito della *concordia*. La riflessione di Pico dopo il 1488 e la sua polemica antiastrologica» dentro de la obra *Filosofie del Rinascimento*, dirigida por Cesare Vasoli, al cuidado de Paolo Pissavino, Bruno Mondadori, Milán 2002, pp. 229-246.

El capítulo tercero apareció con el mismo título en *Res Publica: Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 20 (2017), pp. 141-156.

El capítulo cuarto procede de una comunicación leída en el encuentro «*El Príncipe* y sus diferentes interpretaciones», celebrado en octubre de 2013 en el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales en el marco de las conmemoraciones del quinto centenario de *El Príncipe*. Una versión más completa fue recogida en *Problematizing «Il Principe»*, editado por Marcelo Barbuto, Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona 2017, pp. 151-162.

El capítulo quinto tiene su origen en nuestra intervención en las «Jornadas sobre la libertad», celebradas en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona en octubre de 2013. Se ha publicado en el volumen *Vínculos filosóficos: Homenagem a Luiz Carlos Bombassaro*, editado por Altair Alberto Favero, Jayme Paviani, Raimundo Rajobac, Educs, Caxias do Sul, RS 2020, pp. 131-146.

El capítulo sexto recoge nuestra Introducción a la quinta edición de Tomás Moro, *Utopía*, estudio preliminar de Antonio Poch, traducción y notas de Emilio García Estébanez, Introducción de M. Á. Granada, Tecnos, Madrid 2017, pp. CV-CLI.

El capítulo séptimo fue publicado en *Daimon. Revista de Filosofía*, 8 (1994), pp. 23-38.

El capítulo octavo apareció con el mismo título en *Res Publica: Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 18 (2015), pp. 315-338.

El capítulo nono «La Reforma y la revolución científica» recoge nuestra intervención en el Curso de Verano de la Universidad Complutense «500 años de la Reforma: Lutero y la modernidad europea», celebrado en El Escorial en julio de 2017, bajo la dirección de José Luis Villacañas. Está inédito.

El capítulo diez fue publicado en versión original francesa con el título de «Francisco Sanchez et les courants critiques de la philosophie du XVIe siècle», en *Bruniana & Campanelliana*, XXV (2009), pp. 29-45.

El capítulo undécimo fue presentado en las Jornadas «Les origines de l'anthropologie moderne en Europe (XVIe-XVIIIe siècles): Philosophie et médicine», celebradas en 2013 en Madrid, Casa de Velázquez. En 2015 fue leído en versión inglesa en el congreso «Bernardino Telesio, the Natural Sciences and Medicine in the Renaissance», organizado en 2015 en Berlín (Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte) y publicado en el volumen resultante de dicho congreso: *Bernardino Telesio and the Natural Sciences in the Renaissance*, editado por Pietro Daniel Omodeo, Brill, Leiden, pp. 33-50.

El capítulo doce recoge la versión española inédita de nuestra contribución «New Visions of the Cosmos» al volumen *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, editado por James Hankins, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 270-286.

El capítulo trece es nuestra contribución al volumen *Potentia Dei: L'omnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, editado por Guido Canziani, Miguel Á. Granada e Yves-Charles Zarka, Franco Angeli, Milán 2000, pp. 105-134.

El capítulo catorce proviene de nuestra aportación al volumen *El concepto de sustancia de Ficino a Descartes*, editado por Laura Benítez Grobet y Luis Ramos-Alarcón, U.N.A.M., México 2018, pp. 101-126.

Finalmente, el último capítulo es la traducción castellana inédita de nuestra ponencia «The Travail of Philosophical Liberty: *libertas philosophandi* in the long Sixteenth Century» leída en el Congreso de la ESEMPh (*European Society for Early Modern Philosophy*), celebrado en Bolonia en 2019 y actualmente en prensa en la publicación de las Actas del Congreso en la revista *Dianoia. Rivista di Filosofia*.

FILOSOFÍA Y RELIGIÓN
EN EL RENACIMIENTO

BY NC ND

INTRODUCCIÓN

Las concepciones de la relación entre Antigüedad, Edad Media y presente en el Renacimiento: desde Petrarca a Giordano Bruno

El concepto de Edad Media como un periodo histórico presupone necesariamente otros dos periodos históricos situados antes y después de ella. Si el periodo precedente es la Antigüedad grecorromana o clásica, entonces la Edad Media parece ser inevitablemente concebida como un periodo de transición; si, por otra parte, el presente que está separado de esta Antigüedad por la Edad Media se concibe a sí mismo como ideal y programáticamente conectado con la Antigüedad, parece que inevitablemente la Edad Media queda definida como un periodo de ausencia de la Antigüedad y en la medida en que ésta es valorada positivamente, la Edad Media, cual polo antagónico, no puede sino ser concebida como una fase de decadencia y postración por la ausencia de aquella fuente de valor que es la Antigüedad. El presente, por su parte, parece inevitablemente definido por la batalla cultural entre los dos polos antagónicos precedentes: si consigue restaurar o hacer 'renacer' la Antigüedad habrá recuperado la correcta senda; de lo contrario la postración seguirá triunfante. El presente puede estar definido por esta batalla en curso de desenlace incierto o sencillamente esbozada, o bien puede estar definido por la conciencia y convicción de que la Edad Media ha pasado y la Antigüedad ha 'renacido', de suerte que el presente es ya un periodo histórico diferente del intermedio: una Edad nueva, positiva gracias a la restauración de la Antigüedad, su cultura y valores.

Es evidente que el concepto de Edad Media y el de una Antigüedad opuesta y superior a ella no es 'medieval', esto es, resulta ajeno a la conciencia y valoraciones de lo que hoy entendemos por Edad Media. Los hombres del Medievo no se sentían 'medievales'. La oposición de Antigüedad y Edad Media, como periodos históricos positivo y negativo (o de 'luz' y 'tinieblas' respectivamente) con la consiguiente convicción de que la Antigüedad ha 'muerto' y ha estado ausente en los siglos inmediatamente anteriores al presente que añora y desea renovarla, es el resultado de las convicciones y de la batalla cultural del Humanismo renacentista y de aquellos otros desarrollos culturales que asumieron con posterioridad su posición. En la medida en que, con posterioridad al planteamiento del programa humanista, se tuvo la convicción de que ese programa de 'Renacimiento' de la Antigüedad había triunfado y la cultura había sido renovada o restaurada, el Renacimiento dejó paso a un periodo nuevo y diferente: una Edad Nueva o Moderna que había dejado ya definitivamente atrás las 'tinieblas' del Medievo.

En cualquier caso, dado el papel decisivo del movimiento humanista en la definición de esta representación del proceso histórico y de las fuerzas en conflicto, parece necesario plantearse la cuestión del origen y primera definición de esta visión de la historia anterior y del presente. Por ello comenzaremos por examinar la concepción del autor que planteó esta nueva visión de la historia anterior –Francesco Petrarca– antes de abordar el estudio de las concepciones de Erasmo de Rotterdam, Marsilio Ficino y Giordano Bruno.

No obstante, la concepción que la cultura cristiana dominante tras el ocaso del paganismo y del imperio romano había tenido de los siglos que el humanismo iba a denominar 'oscuros' era completamente diferente. En el marco de la concepción progresiva y lineal de la historia humana como una historia universal y providencialista de la redención del género humano, el periodo sucesivo a la Encarnación del Verbo en Cristo, esto es, la predicación universal del Evangelio y el triunfo de la Iglesia, marcaba el paso de las 'tinieblas' de la Ley de Moisés y del paganismo a la 'luz' de la Verdad proclamada y enseñada por Cristo y la Iglesia[1]. Como habían reiteradamente sostenido los apologetas y Padres de la Iglesia, el noble y legítimo objetivo de la filosofía de conocer la verdad y enseñar la correcta forma de vida –objetivo inalcanzable por las autoridades puramente humanas de las diferentes escuelas filosóficas– había sido realizado por la enseñanza y norma de vida proclamadas por Cristo: la verdadera filosofía era el cristianismo mismo y se podía, por tanto, hablar con razón de una 'Philosophia Christi'[2].

1. La concepción de la historia en el humanismo: de Petrarca a Erasmo

Encontramos afirmado este principio –sin la presencia, no obstante, del término 'Philosophia Christi', que será recuperado más tarde por Erasmo– en Petrarca (1304-1374). En la misma epístola de fecha incierta (1337 o 1341, según los estudiosos) en que por primera vez se expresa la concepción 'humanista' de la historia, Petrarca reconoce la superación histórica de la diversidad de opiniones de las escuelas filosóficas antiguas por la 'verdad' proclamada en la religión cristiana. En lógica consecuencia, el padre del humanismo señala la 'ancilaridad', es decir, la sumisión y subordinación de la filosofía o saber humano a la verdad proclamada en la fe

[1] Véase E. Panofsky, *Estudios sobre iconología*, Alianza Universidad, Madrid 1972, pp. 153-155.

[2] Sobre este punto véase el estudio de A.-M. Malingrey, *"Philosophia". Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IVe. siècle après J.-C.*, Klincksieck, Paris 1961, pp. 115-121, 150, 197-201. Para una referencia más sucinta remitimos a M. Á. Granada, *La reivindicación de la Filosofía en Giordano Bruno*, Herder, Barcelona 2005, pp. 166 s.

cristiana; allí donde la filosofía pueda entrar en conflicto con la religión cristiana debe ser rechazada:

> Entre las opiniones, algunas me agradan, pero otras no. Y es que yo no amo las escuelas, sino la verdad. Por eso yo soy tanto peripatético como estoico y a veces académico, pero con frecuencia no me adhiero a ninguna de estas escuelas y esto cada vez que encuentro en ellas algo contrario a la verdadera y santa fe, o que le resulte sospechoso. Pues nos está permitido ciertamente amar y aprobar las escuelas filosóficas, si no se alejan de la verdad, si no nos apartan de nuestra meta principal. Si por un casual lo intentaran, ya se trate de Platón, de Aristóteles, de Varrón o de Cicerón, debemos despreciarlos a todos ellos con una franca obstinación y pisotearlos[3].

Son posiciones de principio que Petrarca repetirá en el futuro, por ejemplo en el tratado filosófico *De sui ipsius et multorum ignorantia*, donde añadirá la explícita condena de la autonomía de la filosofía con respecto a la religión que habían sostenido Averroes y sus seguidores latinos[4]. Anticipando casi completamente las futuras posiciones de Erasmo, Petrarca afirma en la carta la necesaria subordinación de la filosofía –en tanto que 'amor a la sabiduría'– a la doctrina de Cristo, ya que

> Cristo es ciertamente la verdadera sabiduría de Dios. Si queremos ser verdaderos filósofos, debemos por encima de todo amarlo y venerarlo. Seamos en todo lo que debemos ser por encima de todas las cosas: cristianos; leamos las obras de filosofía, de poesía, de historia de manera que siempre suene en el oído de nuestro corazón el evangelio de Cristo, con la cual sola cosa somos suficientemente doctos y felices y sin el cual cuantas más cosas aprendamos, tanto más indoctos y desgraciados seremos. Debemos referir todas las cosas a él como ciudadela de la verdad. Sobre él, como fundamento único e inquebrantable del verdadero saber, debemos construir el humano esfuerzo de forma segura y si le sumamos con aplicación otras doctrinas que no le sean contrarias, no se nos podrá hacer ningún reproche[5].

---

[3] Pétrarque, *Lettres familières*, Tome II, Livres IV-VII, notices et notes de Ugo Dotti, traduction de A. Longpré, Les Belles Lettres, París 2002, epístola VI, 2, a Giovanni Colonna, p. 244; las traducciones castellanas son siempre nuestras salvo indicación contraria.

[4] Petrarca, *La ignorancia del autor y la de muchos otros*, en Petrarca, *Obras I. Prosa*, al cuidado de F. Rico, Alfaguara, Madrid 1978, p. 192. Véase P. O. Kristeller, «Petrarch's Averroists», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 14 (1952), pp. 59-65 y más recientemente F. Bausi, *Petrarca antimoderno: Studi sulle invettive e sulle polemiche petrarchesche*, Franco Cesati, Florencia 2008, donde la antimodernidad de Petrarca señala la oposición radical a la cultura de los últimos siglos, dominada por el aristotelismo de cuño árabe y la lógica nominalista, hegemónicos en la universidad.

[5] Carta a Giovanni Colonna, cit. (nota 3), p. 246.

En la misma carta, después de haber expresado su admiración por los restos arqueológicos todavía visibles de la grandeza de la vieja Roma anterior al cristianismo, Petrarca enuncia su división de la historia en dos periodos, la Antigüedad precristiana y la época nueva cristiana: «llamemos historia antigua a todo lo que aconteció antes de que el nombre de Cristo fuera conocido en Roma y venerado por los emperadores romanos y nueva a lo acontencido desde entonces hasta la época nuestra»[6]. Petrarca no es más explícito. La formulación es axiológicamente neutra y resulta, por tanto, compatible con la precedente exposición de la relación entre la filosofía antigua y pagana y la nueva religión cristiana. Sin embargo, Petrarca dota en otros escritos de una valoración positiva a la historia antigua precristiana de Roma (a la cultura pagana antigua) y valora negativamente, como decadencia creciente, la nueva época cristiana, desde la predicación del cristianismo en Roma o desde la cristianización del Imperio hasta la miseria cultural del presente. Así, en una carta de 1359 a Agapito Colonna, la época cristiana es calificada, paradójicamente, como una época de 'tinieblas', indigna de que él escriba su historia[7]. De esta manera, las metáforas de 'tinieblas' y 'luz', tradicionalmente aplicadas respectivamente a la ceguera pagana y judía y a la verdad revelada en el cristianismo, pasaban a aplicarse al periodo pagano –luminoso paradójicamente por la grandeza política de la República e Imperio romanos y por la presencia de la cultura clásica– y al periodo cristiano, en el que la ruina del Imperio y la desaparición de la cultura clásica mostraban una decadencia que se extendía hasta la 'sordidez' del presente. Composiciones poéticas como el *África* y las *Epístolas métricas* formulan de manera paradigmática esta concepción invertida de la historia –paralela a la proclamación de la verdad en el cristianismo– junto con la esperanza de un futuro mejor, condicionado en todo caso al triunfo del programa de restauración de la cultura clásica al que Petrarca convoca a sus contemporáneos: «A ti, si –como desea y espera mi alma– me sobrevives muchos años, te aguardan quizá tiempos mejores; este sopor leteo no ha de durar siempre. Disipadas quizá las tinieblas, nuestros nietos podrán regresar a la pura claridad del pasado»[8].

---

[6] Ibid., p. 253: «dicantur antique quecunque ante celebratum Rome et veneratum romanis principibus Christi nomen, nove autem ex illo usque ad hanc aetatem».

[7] *Familiares*, XX, 8: «no he querido sin embargo llevar mi pluma, en pro de unos pocos nombres preclaros, tan lejos y por tinieblas tan prolongadas. Por eso, ahorrando materia y trabajo, he fijado y establecido un límite a la historia mucho antes del tiempo presente», citado por Th. E. Mommsen, «Der Begriff des "Finsteren Zeitalters" bei Petrarca», en A. Buck, ed., *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969, pp. 151-179 (pp. 165 s.).

[8] *África*, IX, 453-457. Cf. *Epistolae metricae*, III, 33: «Ojalá se hubiera nacido antes o en un tiempo muy posterior; pues hubo y quizás habrá una época mejor. En medio ves que ha

El movimiento humanista que desde finales del siglo XIV se extendió por Italia a lo largo del siglo XV recogió esta nueva visión de la historia anterior y también el programa de Petrarca de luchar contra la barbarie medieval en pro de la resurrección de la cultura antigua[9]. Encontramos una formulación paradigmática –especialmente importante para nosotros por su posterior influencia en Erasmo– en la obra de Lorenzo Valla (1406-1457). En los prólogos a los sucesivos libros de su gran obra *Elegantiae linguae latinae*[10] Valla convoca a la defensa de Roma contra el asedio y ocupación de los Galos (es decir, a la defensa de la Antigüedad contra la barbarie dominante) mediante la restauración de la lengua latina muerta, condición necesaria para la restauración de las artes y las ciencias. Valla ve que este trabajo está realizado ya en parte y por tanto que la nueva edad deseada por Petrarca comienza a ser una realidad y las tinieblas un periodo que ya empieza a pertenecer al pasado. Sin embargo, retiene que el presente sigue preso de la barbarie en el punto decisivo de la religión y de la teología. Si a la denuncia de la corrupción de la religión cristiana va dirigido su opúsculo *De professione religiosorum* y también la crítica de la presunta donación de Constantino en su declamación *De falso credita et ementita Constantini donatione*[11], no es menos importante su denuncia de la corrupción de la sana teología en la teología escolástica iniciada con Boecio. Contra la teología disputatoria que ha pretendido erigirse como una disciplina científica mediante el arma de la dialéctica aristotélica, Valla proclama la necesidad de volver –sobre la base, además, de la crítica filológica al texto sacro, como se muestra en sus *Adnotationes in Novum Testamentum*[12]– a una teología *retórica*, como la desarrollada por los padres de la Iglesia hasta el siglo V, cuya finalidad es la edificación moral y la elevación de la piedad del pueblo cristiano. La importancia de este componente de la obra de Valla no sólo reside en su influencia decisiva sobre el joven Erasmo de Rotterdam y su visión de la historia, así como sobre la configu-

---

confluido en nuestra época una mezcla de suciedad y vileza; una sentina de males nos domina; el ingenio, la virtud y la gloria cesaron en el mundo». Véase Mommsen, «Der Begriff des "Finsteren Zeitalters" bei Petrarca», cit. (nota 7), pp. 176 ss.; E. Panofsky, *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, Alianza Universidad. Madrid 1975, pp. 42 s.

[9] Véase la excelente síntesis en W. K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought*, Cambridge, Mass. 1948; trad. italiana: *Il Rinascimento nella critica storica*, Il Mulino, Bolonia 1969, en especial el capítulo I, «La prima tradizione umanistica in Italia», pp. 11-49.

[10] L. Valla, *De linguae latinae elegantia*, edición y traducción de S. López Moreda, Universidad de Extremadura, Cáceres 1998.

[11] L. Valla, *De professione religiosorum*, edición de M. Cortesi, Antenore, Padua 1986; *Refutación de la Donación de Constantino*, edición de F. Biosca y F. Sevillano, Akal, Madrid 2011.

[12] L. Valla, *Collatio Novi Testamenti*, edición de la redacción inédita a cargo de A. Perosa, Sansoni, Florencia 1970.

ración de su programa humanista de restauración de las *bonae litterae*, sino también en la extensión de la visión humanista de la historia al ámbito de la religión (de la Iglesia) y de la disciplina teológica[13]. El esquema perfección originaria / corrupción comprendía también a la misma religión cristiana, que se veía necesitada del mismo retorno a la pureza de los orígenes que el conjunto de la cultura. Así, la reforma religiosa pasaba a formar parte del programa humanista y con ello la tensión perceptible en Petrarca entre los planos profano y sagrado de la historia quedaba superada en una visión unitaria.

El esquema tripartito de la historia con la consiguiente valoración de sus componentes está presente en Erasmo de Rotterdam (1469-1536) desde sus comienzos, como no podía ser de otra manera, dado que el joven Erasmo se esforzó por emerger de la miseria existencial y cultural imperante en el convento precisamente mediante la total consagración al estudio de las letras latinas antiguas, esto es, a los *studia humanitatis*. Lo muestra claramente una carta escrita, en 1489, al amigo Cornelius Gerard, en la cual Erasmo señala que también «las letras tienen sus vicisitudes»[14]. Como las artes mecánicas –Erasmo menciona explícitamente la pintura, la escultura y la arquitectura–, también las letras, la cultura literaria, han pasado por dos fases históricas radicalmente contrapuestas: al esplendor y prestigio de la Antigüedad sucedió una época en la que «ante la obstinación creciente de los *bárbaros*, la elocuencia desapareció hasta el punto de no dejar huella alguna». Esta época de barbarie y de ignorancia ha convertido el latín en una lengua casi irreconocible, pero afortunadamente en época reciente «nuestro Lorenzo [Valla], [Francisco] Filelfo, con la admirable superioridad de su erudición la han salvado, *cuando ya estaba casi extinguida*, de la destrucción»[15]. La carta muestra claramente que la visión de la historia y la conexa batalla cultural contra la barbarie gótica por la resurrección de la Antigüedad han rebasado las fronteras de Italia y pasado al norte

---

[13] Para este aspecto de la obra de Valla véase el excelente estudio de S. I. Camporeale, *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia*, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Florencia 1972. Sobre la continuidad del programa humanista entre Petrarca, Valla y Erasmo véase F. Rico, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Alianza Universidad, Madrid 1993.

[14] Epístola 23. Citamos a partir de la traducción francesa: *Correspondance d'Érasme*, édition intégrale traduite et annotée d'après l'*Opus epistolarum* de P. S. Allen, H. M. Allen et H. W. Garrod, Tome I, 1484-1514, traducción y notas de M. Delcourt, Gallimard, Paris 1967, p. 83.

[15] Ibid., p. 84. Cf. el juicio sobre la obra de Valla en la carta a Cornelius Gerard de fecha incierta (¿julio de 1489?): «¿Quién es tan mezquino de espíritu y de corazón tan encogido por la envidia que no alabe encendidamente y no ame grandemente a Valla, que, por su mucha aplicación, estudio y trabajos, ha devuelto a Italia el antiguo esplendor de la elocuencia y hecho finalmente ese servicio a los hombres cultos de obligarles a reflexionar mucho antes de hablar?» (ibid, ep. 26, p. 91).

de Europa. Es más: en la medida en que la nueva época de una Antigüedad restaurada se da allí donde se encuentran hombres empeñados en la renovación de la elocuencia antigua y de los estudios literarios a partir de los autores antiguos, el Renacimiento es una realidad también en Holanda: «Aparte de ti, me parece, en efecto, ver en nuestra época que numerosos eruditos han alcanzado el nivel de la elocuencia antigua. En primer lugar el antiguo maestro de mi profesor Alejandro [Hegius], Rodolfo Agricola […]. Todos estos han sido y son de este siglo presente y son hijos de Alemania»[16].

La carta no introduce precisiones cronológicas ni se explaya más allá de la correcta expresión latina (*eloquentia*), aunque lógicamente es todo el mundo de la alta cultura literaria lo que está directamente implicado en las vicisitudes de la *eloquentia*. Esta laguna, sin embargo, queda colmada en una obra, cuya primera versión se remonta precisamente a este momento (1488-89) y que sometida a sucesivas revisiones, modificaciones y ampliaciones acompañó el itinerario intelectual de Erasmo hasta su publicación en 1520. Me refiero a los *Antibarbari*. Aquí Erasmo extiende su mirada al conjunto de la cultura pagana antigua y se explaya sobre «la espantosa catástrofe que dispersó el patrimonio cultural de la Antigüedad, tan floreciente y vigoroso; ¿qué terrible inundación había arrastrado consigo, en una horrenda confusión, los textos clásicos, anteriormente tan puros y ordenados? ¿Cómo podíamos ser tan inferiores a los antiguos?»[17]. Además, traza la frontera entre los dos periodos e identifica a los agentes de la barbarie, en particular a los agentes actuales que se oponen a la restauración de la Antigüedad. La cultura antigua perduró hasta el siglo IV, como muestra la obra de los Padres de la Iglesia, en especial la obra de San Jerónimo y de San Agustín[18]. Cronológicamente, pues, la frontera entre Antigüedad luminosa y periodo intermedio bárbaro se pone también en Erasmo en el siglo V, en la cristianización del imperio. Erasmo, sin embargo, insiste en que la decadencia afectó también al cristianismo mismo: el ocaso de la lengua latina y de su cultura literaria, el abandono del estudio de los autores paganos, coincidió con la corrupción de la teología cristiana misma, que de la brillantez en los Padres inició el proceso de barbarización que ha culminado en esa teología escolásti-

---

[16] Ibid., ep. 23, pp. 82 s.

[17] Erasmo de Rotterdam, *Antibarbari*, edición de L. D'Ascia, Nino Aragno, Turín 2002, p. 87. Cfr. *Antibarbarorum liber*, en *Opera omnia Desiderii Erasmo Roterodami*, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata, North Holland, Ámsterdam 1969, vol. I, 1, p. 45, donde se reproduce el texto de la edición de 1520 y el del manuscrito de Gouda correspondiente a la reelaboración de 1494-95. Las dos versiones son prácticamente idénticas.

[18] *Antibarbari*, p. 159; *Antibarbarorum liber*, p. 97 (no hay diferencia entre las dos versiones).

ca contemporánea que en aras de una imposible e inútil ciencia divina ha sacrificado la capacidad educativa y moralizadora de la teología retórica patrística[19].

Aunque su portavoz en la obra se aleja decididamente de la explicación, Erasmo no deja de exponer la tesis libertina –que anticipa la posición de Maquiavelo en los *Discorsi*– de una decidida hostilidad de la religión e Iglesia cristianas a la cultura antigua[20]. A través de su portavoz, Erasmo sin embargo carga la responsabilidad en la monopolización de la educación por un ejército de 'asnos' ignorantes, presuntuosos, ociosos e indolentes, que han interpretado erróneamente la Escritura de acuerdo con su indolencia y animadversión a toda clase de esfuerzo, introduciendo en la cristiandad el desprecio de la cultura como soberbia e impiedad.

El humanista holandés no entra en esta obra a tratar de la responsabilidad de la jerarquía eclesiástica en el deterioro histórico de la religión cristiana por la adopción de los valores mundanos y en concreto por la ambición de riquezas y poder temporal. Éste iba a ser el tema de obras posteriores como el *Elogio de la locura* y adagios como *Silenos de Alcibíades* y *La guerra es dulce para quienes no la han vivido*[21]. En los *Antibarbari* se limita a reivindicar la cultura profana antigua y a proponer su restauración en el seno de una reforma educativa en una escuela pública nueva confiada a enseñantes laicos de formación humanista e impregnados de un *ethos* de trabajo y esfuerzo cultural[22]. Por lo que se refiere a la vertiente constructiva, los *Antibarbari* planteaban el regreso a la teología de San Jerónimo y San Agustín, es decir, a la teología retórica de los Padres de la Iglesia, estrechamente asociada a la *eloquentia* latina y al estudio de los autores paganos antiguos integrados (en condición de ancilaridad) en la sabiduría cristiana. Es lo que en los

---

[19] *Antibarbari*, cit. (nota 17), pp. 213 ss.; *Antibarbarorum liber*, cit. (nota 17), pp. 128 ss. (no hay diferencia entre las dos versiones).

[20] *Antibarbari*, pp. 88 s: «[…] había muchos indicios de que la religión cristiana era responsable de la decadencia de la cultura. […] Los cristianos antiguos detestaban las disciplinas profanas, pensando que eran enemigas de Cristo. No conocer la cultura clásica era un mérito. […] La religión devaluó todo lo que el paganismo profano admiraba»; *Antibarbarorum liber*, p. 46; hay ligeras diferencias entre las dos versiones, de las que hemos citado la posterior de 1520. Sobre Maquiavelo, véase *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, traducción de A. Martínez Arancón, Alianza Editorial, Madrid, 1987, libro II, caps. 2 y 5.

[21] *Elogio de la locura*, traducción de P. Rodríguez Santidrián, Alianza Editorial, Madrid 1984; *Escritos de crítica religiosa y política*, estudio preliminar, traducción y notas de M. Á. Granada, Tecnos, Madrid 2008; *Adagios del poder y de la guerra y Teoría del adagio*, edición, traducción y presentación de R. Puig de la Bellacasa, Alianza Editorial, Madrid 2008.

[22] Remitimos a las muy importantes consideraciones al respecto de L. d'Ascia en su Introducción a *Antibarbari*, cit. (nota 17), pp. 69 ss.

Silenos de Alcibíades de 1515 y obras contemporáneas (como la *Paráclesis*[23] y la epístola a Martín Dorp[24] o la *Ratio seu Methodus*[25]) Erasmo denominará –adoptando precisamente el término de la literatura cristiana patrística– *Philosophia Christi*[26]. En el cumplimiento de este programa cifrará Erasmo las esperanzas de la plena restauración de la Antigüedad, profana y cristiana, tras el paréntesis de la edad bárbara. Con las modificaciones de rigor, buena parte de este programa, junto con la visión de la historia tripartita, pasaría a la Reforma protestante, en especial a la reforma de la educación promovida por Philipp Melanchthon.

2. Ficino y el platonismo renacentista

Cuando Erasmo redactaba la primera versión de los *Antibarbari*, Marsilio Ficino (1433-1499) había realizado ya la mayor parte de su obra. La renovación del platonismo y más en general de la teología antigua (*prisca theologia*) era un hecho, tanto por la obra de traducción hasta el momento realizada (el Corpus Hermético, la obra entera de Platón) como por su propia obra personal (la *Platonica theologia de immortalitate animorum* publicada en 1482 y el *De christiana religione*, impreso en 1474-1475 en la versión vulgar y en 1476 en la redacción latina).

Desde el punto de vista de la concepción de la historia el platonismo renacentista, en la versión ficiniana, representaba una variante dentro de la concepción humanista[27]. Surgido del movimiento humanista, era a su vez un movimiento intelectual de dimensión indudablemente filosófica, que aspiraba a restaurar la unidad de filosofía y religión que en la cultura inmediatamente anterior y contemporánea se había roto, por obra fundamentalmente del aristotelismo en la filosofía, con los consiguientes efectos negativos en ambos planos. El platonismo era precisamente una filosofía 'piadosa' (*pia philosophia*), que lejos de despreciar la religión se elevaba a un conocimiento y culto piadoso de la divinidad, realizando de esta manera una apologética de la religión en general y de la religión cristiana en particular a

---

[23] *El Enquiridion o manual del caballero cristiano*, edición de D. Alonso y prólogo de M. Bataillon y *La Paráclesis o exhortación al estudio de las letras divinas*, edición y prólogo de D. Alonso, C.S.I.C., Madrid 1971.

[24] Véase la traducción castellana en el *Elogio de la locura*, cit. (nota 21), pp. 145-180.

[25] *Ratio seu Methodus perveniendi ad veram theologiam*, recogida en la nueva edición del Nuevo Testamento: *Novum Instrumentum*, Froben, Basilea 1516; traducción castellana: *Escritos de introducción al Nuevo Testamento (1516)*, edición de I. Delgado Jara y V. Pastor Julián, B. A. C., Madrid 2019.

[26] Véase M. Á. Granada, *La reivindicación de la Filosofía en Giordano Bruno*, cit., (nota 2) pp. 165 ss.

[27] Lo señaló ya con toda claridad P. O. Kristeller en su fundamental *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Sansoni, Florencia 1953 (2ª edición 1988), pp. 13 s.

partir de la demostración filosófica de los pilares del sentimiento religioso: la inmortalidad del alma y la providencia o juicio divino. La renovación del platonismo y en general de la *prisca theologia* permitía refutar la impiedad aristotélica fuertemente instalada en el campo de la filosofía y superar así la crisis de la teología y religión contemporáneas, restaurando la unidad originaria de filosofía y religión[28].

Este esquema tripartito del curso de la historia con las asignaciones de valor que ya conocemos aparece formulado por Ficino con toda nitidez en el proemio a *De christiana religione*. Allí podemos leer:

> La eterna sabiduría de Dios estableció que los divinos misterios [...] fueran tratados por aquellos que eran verdaderos amantes de la verdadera sabiduría [es decir, por los auténticos filósofos]. Por eso sucedió que en la Antigüedad los mismos que indagaban las causas de las cosas administraban también los sacrificios a la misma causa suprema de las cosas y que en todos los pueblos los filósofos y los sacerdotes coincidieran en las mismas personas. Tal cosa no fue sin razón. [...] Por tanto, los profetas de los hebreos estaban dedicados al mismo tiempo a la sabiduría y al sacerdocio. Los filósofos fueron llamados por los persas magos, esto es, sacerdotes, porque estaban al frente de las cosas sagradas. Los indios consultaban a los brahmanes tanto acerca de la naturaleza de las cosas como a propósito de la expiación de las almas. Entre los egipcios los matemáticos y los metafísicos se ocupaban del sacerdocio y del gobierno. Entre los etíopes los gimnosofistas eran a la vez maestros de filosofía y dignatarios religiosos. La misma costumbre hubo en Grecia con Lino, Orfeo, Museo, Eumolpo, Melampo, Trófimo, Aglaofemo y Pitágoras. Idéntica en Galia bajo el gobierno de los druidas. ¿Quién ignora cuánto estudio de la sabiduría y a la vez de lo sagrado hubo entre los romanos en Numa Pompilio, Valerio Sorano, Marco Varrón y otros muchos? ¿Quién ignora finalmente cuánta y cuán verdadera doctrina había en los antiguos obispos y sacerdotes cristianos? ¡Oh, felices los siglos que conservasteis íntegra esta divina unión de sabiduría y religión, especialmente entre los hebreos y los cristianos! ¡Oh, siglos finalmente los más desgraciados, cuando aconteció la separación y el divorcio lamentable de Palas y Temis, es decir, de sabiduría y honestidad! ¡oh, vergüenza; así se ha entregado lo santo como comida a los perros! En efecto, la doctrina ha pasado en gran

[28] Sobre este aspecto se nos permitirá remitir a nuestro trabajo «Apologética platónica y apologética escéptica: Ficino, Savonarola, Gianfrancesco Pico», en M. Á. Granada, *El umbral de la modernidad: Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Herder, Barcelona 2000, pp. 119-167.

> parte a los profanos, de donde se ha transformado en instrumento de iniquidad y de lascivia, por lo cual debe ser llamada malicia antes que ciencia. Por su parte las perlas preciosísimas de la religión son tratadas muchas veces por ignorantes y por ellos pisoteadas como cerdos. Pues muchas veces el culto inepto de los ignorantes y depravados merece ser llamado antes superstición que religión. [...] ¿Durante cuánto tiempo soportaremos esta penosa y miserable suerte de un siglo de hierro? ¡Ciudadanos de una patria celeste y habitantes de la tierra, liberemos la filosofía, sagrado don divino, de la impiedad, si podemos, pero podemos si queremos; redimamos la santa religión en la medida de nuestras fuerzas de la execrable ignorancia! Exhorto, por tanto, y ruego a todos los filósofos a que abracen enteramente la religión o al menos la toquen; a los sacerdotes a que atiendan diligentemente al estudio de la legítima sabiduría[29].

Este importante texto, además de ofrecernos la periodización tripartita, nos presenta otros puntos de gran interés. En primer lugar, como era frecuente también en los planteamientos humanistas dependiendo del objetivo concreto del texto en cuestión, el momento contemporáneo es un momento axiológicamente neutro: en él pervive y perdura la ignorancia y vicio del periodo intermedio que ha sucedido a la sabiduría y virtud de la Antigüedad, pero su supervivencia o bien el retorno de la Antigüedad depende de la capacidad del presente para realizar e imponer la renovación y restauración (el renacimiento) necesarios de la cultura. El presente texto de Ficino es un testimonio preclaro de que el Renacimiento de la Antigüedad, frente a un pasado y presente que se valoran con los tintes más negativos, es fundamentalmente un movimiento intelectual que convoca a la batalla frente a un enemigo reducido a la caricatura para que pueda resaltar como corresponde la necesidad y justicia de la propia causa[30]. Este es el origen de la imagen estereotipada de la Edad Media como periodo tenebroso de ignorancia, barbarie y corrupción moral y religiosa[31].

---

[29] M. Ficino, *De christiana religione*, proemio, en Ficino, *Opera*, Officina Henricpetrina, Basilea 1576, p. 1. Véase la reciente traducción italiana: *La religione cristiana*, a cura di R. Zanzarri, Città Nuova, Roma 2005, p. 28. Para un estudio de esta obra y de su significado véase C. Vasoli, «Ficino e il *De christiana religione*», en Idem, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Guida, Nápoles 1988, pp. 19-73.

[30] Véase C. Vasoli, «Il mito dei 'prisci theologi' como 'ideologia' della 'renovatio'», en Idem, *Quasi sit Deus: Studi su Marsilio Ficino*, Conte Editore, Lecce 1999, pp. 11-50.

[31] A ello se une el desprecio de la tradición filosófica islámica y la desautorización de la lengua árabe, a la que se hará responsable en buena medida de la corrupción del latín filosófico en la época medieval. De esta manera, el árabe quedaba excluido del programa humanista.

El texto de Ficino nos ofrece, además, otros puntos de interés: por un lado la extensión de la venerable Antigüedad mucho más allá de la Antigüedad greco-latina al conjunto del mundo antiguo: al Egipto, Persia e incluso más allá. Con ello se configura la imagen de una Antigüedad unificada en una tradición sapiencial unitaria, a la vez filosófica y religiosa, que Ficino denomina «priscae theologiae sibi consona secta» y que desde Hermes Trismegisto en Egipto y Zoroastro en Persia termina confluyendo en Grecia para alcanzar la culminación en Platón y el platonismo. Es ésta una concepción de la Antigüedad que Ficino ya había presentado en 1464 en la dedicatoria de su traducción del corpus hermético[32] y que reiteraría a lo largo de toda su obra hasta la dedicatoria de la traducción de Plotino (1490)[33] para legarla a la cultura europea del siglo XVI[34].

Otro punto importante –si bien en *De christiana religione* está implícito, frente a la explicitación que recibe en las dedicatorias a Hermes Trismegisto y Plotino– es la concordia de la *prisca theologia* con el cristianismo, hasta el punto de que su renovación por Ficino responde a un decreto de la misma providencia divina con vistas a la necesaria reforma de la cristiandad y a la apología misma de la religión y del cristianismo frente a la impiedad aristotélica responsable del erróneo rumbo tomado en los últimos siglos por la teología cristiana[35].

Finalmente, la apologética ficiniana en general y en el *De christiana religione* en particular está gobernada por el principio de la prioridad cronológica y doctrinal de Israel sobre el ámbito pagano de la *prisca theologia*, de acuerdo por otra parte con la antigua apologética judía y cristiana. No sólo el pueblo hebreo es el más antiguo, sino que su sabiduría, directamente derivada de Dios por revela-

---

Se salvará en cambio el hebreo en tanto que lengua santa y lengua del Antiguo Testamento: los colegios trilingües, que desde el fundado en 1518 en Lovaina por inspiración de Erasmo, se extendieron por Europa (así el Colegio de San Jerónimo, fundado en 1528 en la Universidad de Alcalá) enseñaron las lenguas latina, griega y hebrea desde los patrones de la filología humanista, pero quedó fuera el árabe en tanto que lengua bárbara. Sobre este importante punto véase ahora D. N. Hasse, *Success and Suppression: Arabic Sciences and Philosophy in the Renaissance*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.-Londres 2016.

[32] Ficino, *Opera*, cit., (nota 29), p. 1836.

[33] Ibid., p. 1537. Hemos recogido la traducción de ambas dedicatorias en los apéndices del capítulo primero. Para la formulación por Agostino Steuco de la *prisca theologia* como *philosophia perennis*, véase *infra*, cap. 5.

[34] Véase D. P. Walker, *The Ancient Theology*, Cornell University Press, Ithaca 1972; F. A. Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Ariel, Barcelona 1983.

[35] Sobre la dimensión apologética de esta renovación del platonismo véase M. Á. Granada, *El umbral de la modernidad*, cit. (nota 28), pp. 128-135.

ción, está también en el origen de las sabidurías orientales y griega: «los gentiles, si tuvieron algunos dogmas y misterios egregios, los robaron de los judíos»[36].

3. Giordano Bruno y la revisión anticristiana de la historia

El platonismo ficiniano y la constelación de la *prisca theologia* constituyen uno de los ejes fundamentales sobre los que Giordano Bruno (1548-1600) elaboró su filosofía. Sin embargo ésta modificó sustancialmente la premisa platónica, especialmente en lo relativo a la relación con el cristianismo[37]. La concepción tripartita de la historia que hemos venido examinando, tanto en la formulación humanista como en la platónica, había absorbido la concepción lineal y universalista de la historia propia del cristianismo, asociada al monogenismo adámico y a la economía de la redención. En este marco, la decadencia del periodo de barbarie, que afectaba al cristianismo mismo, era vista como una desviación que encontraba su rectificación en el Renacimiento. La historiografía de la Reforma protestante, que hizo del renacimiento de la cultura antigua y de la rebelión frente a la ignorancia del periodo intermedio una premisa de la Reforma religiosa iniciada por Lutero, lo dejó perfectamente claro[38]. Bruno, en cambio, conecta con aquellas posiciones filosóficas que, inspiradas en el aristotelismo radical, afirmaban la eternidad del mundo y por tanto de la humanidad, a la vez que concebían la religión (y por tanto el cristianismo) como una ley forjada por el legislador para constituir una comunidad política e infundir en el vulgo la virtud moral y política necesaria para la subsistencia de la comunidad[39]. Para esta concepción no había ni una historia universal ni tampoco una unidad genealógica del género humano. Podemos indicar como un antecedente de esta concepción bruniana, aparte de Maquiavelo[40], al filósofo Pietro Pomponazzi

---

[36] *De christiana religione*, cap. 26, en *Opera*, cit. (nota 29), p. 29. Véase también Vasoli, «Ficino e il *De christiana religione*», cit. (nota 29), pp. 64-66. De acuerdo con este planteamiento, Ficino había insistido en su dedicatoria del Corpus Hermético en que Hermes Trismegisto era posterior en varias generaciones a Moisés. Véase Ficino, *Opera*, cit. (nota 29), p. 1836 e *infra*, Apéndice 1 al primer capítulo.

[37] Ambos puntos los señaló pertinentemente, más allá de sus errores en la interpretación del pensamiento bruniano, F. A. Yates en su *Giordano Bruno y la tradición hermética*, cit. (nota 34).

[38] Véase Ferguson, *Il Rinascimento nella critica storica*, cit. (nota 9), pp. 72-90.

[39] M. Á. Granada, «Giordano Bruno y la eternidad del mundo», *Endoxa*, 31 (2013), pp. 349-372.

[40] Sobre la relación de Bruno con Maquiavelo véase M. Á. Granada, «Maquiavelo y Giordano Bruno: religión civil y crítica del cristianismo», en Idem, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Herder, Barcelona 2002, pp. 169-196.

(1462-1525), quien en su tratado *De incantationibus* (redactado en 1520, publicado póstumamente en 1556) había dicho:

> De ahí que los ritos que ahora existen hayan existido infinitas veces en el pasado según la especie y vayan a existir infinitas veces en el futuro, y nada hay semejante a lo cual no haya habido otra cosa en el pasado y no vaya a haberla en el futuro. Nada será que no haya sido y nada fue en el pasado que no será también en el futuro […]. Por eso iremos de religión en religión, una mejor otra peor, pues así lo requiere la perfección del universo y todo ello de forma vicisitudinal[41].

Este texto de Pomponazzi afirma un punto también compartido por Bruno (y por Maquiavelo): la identidad de la historia; el futuro es como el presente y el pasado. «Nihil sub sole novum», adoptará Bruno como *motto* de su filosofía a partir del Eclesiastés[42] y dentro de la identidad el movimiento cíclico o vicisitudinal, que en Bruno marcará la consciente reducción del hombre y de la historia a la naturaleza, como cualquier otra especie animal, sin ninguna vinculación especial con la divinidad en virtud de la cual se otorgue al hombre un estatuto al margen de la naturaleza. Esta reducción o reconducción del hombre a la naturaleza se funda en Bruno en el principio de que no hay otra revelación divina ni otro acceso del hombre a Dios que en la naturaleza; ésta es el lenguaje en el que Dios habla a los hombres y el único a través del cual el hombre puede elevarse o unirse a Dios. Siendo la religión una *ley* para la organización mundana de la convivencia, la historia de la humanidad es un capítulo de la historia natural. Al mismo tiempo, la decidida afirmación por Bruno del poligenismo en la humanidad elimina el fundamento de la historia universal, a la vez que el rechazo del pecado original priva de sentido a la historia como redención del género humano[43].

Y sin embargo encontramos en Bruno la periodización tripartita de la historia según el esquema de una venerable Antigüedad, un periodo sucesivo de 'tinieblas' y una época nueva contemporánea de restauración de la luz. Ello es así porque, en total ausencia de una concepción universalista de la historia como redención del género humano, Bruno la ve como un proceso natural en el que alternan

---

[41] P. Pomponazzi, *De incantationibus*, cit. en M. Á. Granada, *Cosmología, política y religión en el Renacimiento. Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Anthropos, Barcelona 1988, p. 217. Véase asimismo B. Nardi, «Filosofia e religione», en Idem, *Scritti su Pietro Pomponazzi*, Sansoni, Florencia 1965, pp. 122-148.

[42] Véase Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., (nota 40), pp. 158 s. y lámina 12.

[43] Véase G. Bruno, *Expulsión de la bestia triunfante*, traducción de M. Á. Granada, Alianza Universidad, Madrid 1989 (segunda edición en preparación en Tecnos, Madrid).

vicisitudinalmente ciclos de 'luz' (conocimiento y virtud o buen orden) y 'tinieblas' (ignorancia y vicio o descomposición social) en el mundo eterno. De estos ciclos o periodos nosotros conocemos tres: 1º) el periodo luminoso de la Antigüedad precristiana, que coincide prácticamente con la noción ficiniana de la *prisca theologia*[44] y en el cual el hombre había alcanzado mediante la filosofía la correcta noción de la naturaleza y de su relación con Dios, a la vez que la sociedad gozaba de una convivencia pacífica[45]. Este periodo, según Bruno, acabó por causa de la subversión introducida por el pedante Aristóteles, el cual dio inicio al segundo periodo, de tinieblas, que ha durado hasta el presente y en el cual se perdió la correcta concepción de la naturaleza y de su relación con la divinidad, a la vez que con el cristianismo se instauraba la subversión de valores que ha terminado por precipitar al mundo en la crisis total manifiesta en los efectos de la colonización americana y en la disolución civil producida por la Reforma protestante[46]. Sin embargo, la valiente iniciativa de Nicolás Copérnico (1473-1543) es la 'aurora'[47] que –mediante la afirmación del movimiento de la Tierra– permite superar el error aristotélico y recuperar la correcta noción de la naturaleza y de su relación con Dios (un universo infinito y homogéneo que es la necesaria actualización de la infinita potencia de Dios), a la vez que efectuar la correcta reforma moral, política y religiosa que devuelva la paz a Europa mediante una nueva alianza de la filosofía restaurada con el poder político emancipado de la superstición religiosa[48]. Éste es el tercer periodo que se abre con Bruno mismo, en tanto que profeta del nuevo periodo, contrapuesto a los

---

[44] G. Bruno, *La cena de las Cenizas*, traducción de M. Á. Granada, Tecnos, Madrid 2015, p. 62: «[…] los caldeos, egipcios, magos, órficos, pitagóricos y otros que son los *primeros en nuestra memoria*»; cursiva nuestra. A diferencia, sin embargo, de Ficino Bruno rechaza la prioridad cronológica y doctrinal de Israel y por tanto la interpretación de la sabiduría pagana como derivada del judaísmo. Bruno considera que la sabiduría presente en el Antiguo Testamento (Génesis, Job, Salmos y libros sapienciales), a la que él mismo recurre con frecuencia, procede de aquellas civilizaciones más avanzadas –Egipto, Caldea– con las que el pueblo judío entró en contacto a lo largo de su secular existencia errante.

[45] Ibid., p. 65: «[…] en las leyes observantes, en la moralidad irreprensibles, en la teología divinos […] la convivencia pacífica en sus pueblos».

[46] Para la caracterización de este periodo de tinieblas en su culminación contemporánea véase Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit. (nota 42), pp. 146-167 y 197-269. Para la anticipación de una crítica de Aristóteles y del cristianismo similar en muchos puntos en Gemistos Pletón, véase *infra*, cap. 1.

[47] Véase Bruno, *La cena de las Cenizas*, cit. (nota 44), p. 42: Copérnico está «dispuesto por los dioses como una aurora que debía preceder la salida de este sol de la antigua y verdadera filosofía, durante tantos siglos sepultada en las tenebrosas cavernas de la ciega, maligna, proterva y envidiosa ignorancia».

[48] Sobre estos aspectos remitimos al importante estudio de G. Sacerdoti, *Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell'Europa di Bruno e Shakespeare*, Einaudi, Turín 2002.

profetas del periodo decadente (Aristóteles y Cristo) y por ello revestido implícitamente del papel (positivo) de Anticristo:

> El Nolano [i. e. Bruno], para causar efectos totalmente contrarios, ha liberado el ánimo humano y el conocimiento que estaba encerrado en la estrechísima cárcel del aire turbulento […], y le habían sido cortadas las alas para que no volara a abrir el velo de estas nubes y ver lo que verdaderamente se encontraba allá arriba, liberándose de las quimeras introducidas por aquellos que […] con multiforme impostura han llenado el mundo entero de infinitas locuras, bestialidades y vicios como si fueran otras tantas virtudes, divinidades y disciplinas[49].

De esta manera Bruno lleva a cabo una subversión total de la concepción cristiana de la historia, todavía conservada en el esquema renacentista de la periodización tripartita, tanto en la versión humanista como en la platónica. Es una subversión, como hemos dicho, asociada al rechazo de una revelación divina fuera de la naturaleza misma y por tanto a la exclusión de una religión revelada. Creemos que muy probablemente estaba aquí la línea que de Maquiavelo a Nietzsche y Heidegger, pasando por Bruno y Spinoza, representaba la *otra* voluntad contra la religión de la revelación que produjo la victoria total de la Ilustración a la que aludía Leo Strauss en carta a Gerhard Krüger de enero de 1930[50].

---

[49] Bruno, *La cena de las Cenizas*, cit. (nota 44), p. 47.

[50] Carta de 7 de enero de 1930 en Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. 3, *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften-Briefe*, editado por Heinrich y Wiebke Meier, J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2001, p. 380: «Para que la victoria social de la Ilustración – un hecho no vinculante– llegara a ser total, debía aparecer *otra* voluntad contra la religión revelada. Una tal voluntad la veo insinuarse en Maquiavelo, Bruno y Spinoza (por supuesto el panteísmo de estos dos últimos no es importante aquí), llegar a una presentación extrema en Nietzsche y alcanzar su culminación en *Sein und Zeit*». Para un examen algo más extenso de la problemática historiográfica del Renacimiento véase la Introducción a Granada, *El umbral de la modernidad*, cit. (nota 28), pp. 15-51.

1. Jorge Gemisto Pletón y la eternidad del mundo: la polémica contra Aristóteles y el cristianismo

El objetivo de este estudio es doble: en primer lugar, abordar la posición de Pletón ante el problema de la eternidad del mundo; en segundo lugar y más en general, presentar su posición filosófica fundamental y con ella su situación ante la tradición filosófica y religiosa. Jorge Gemisto (más conocido por la denominación de Pletón, término semánticamente sinónimo de su apellido y que él adoptó a partir de un determinado momento) pertenece a los inicios del periodo conocido en Occidente como Renacimiento. Nacido en torno a 1355, seguramente en Constantinopla, murió nonagenario en 1452[1], en Mistra, capital del Peloponeso bizantino o despotado de Morea. Es, por tanto, un filósofo griego en el ocaso del imperio bizantino, pues su muerte tuvo lugar un año antes de la caída de Constantinopla ante los turcos y unos pocos años antes de la final ocupación turca del Peloponeso en 1460. A diferencia de muchos otros intelectuales bizantinos, Pletón no abandonó Grecia para instalarse definitivamente en la Italia del Renacimiento temprano, sino que fue un visitante fugaz de Italia, con ocasión del proyecto (efímero) de unión de las iglesias griega y latina en 1438-1439, durante el concilio de Ferrara-Florencia. La brevedad de su estancia no impidió que su figura y pensamiento causaran un gran impacto y que ejerciera un papel decisivo en el cambio de orientación del platonismo renacentista, del llamado "humanismo civil" a un planteamiento más "especulativo", de dimensión metafísico-teológica, tal como se manifiesta en la obra de Marsilio Ficino. Da testimonio de esta influencia decisiva el mismo Ficino, que ciertamente no lo menciona con frecuencia, pero nos ha dejado en la dedicatoria a Lorenzo el Magnífico de su traducción integral de las *Enéadas* de Plotino (1492), un reconocimiento de dicho impacto:

> El gran Cosme, por decisión del Senado padre de la patria, en el tiempo en que se desarrollaba en Florencia bajo el Pontificado de Eugenio [IV] el acuerdo entre griegos y latinos, escuchó con frecuencia discutir acerca de los misterios platónicos a un filósofo griego de nombre Gemisto, de apelativo Pletón, como si fuera otro Platón. Hasta tal punto fue inspirado por la palabra ardiente de aquél, hasta tal punto

[1] Esta es la fecha tradicionalmente aceptada, concretamente el 26 de junio, a partir de una nota manuscrita en el manuscrito *Monacensis graecus* 495 de la Bayerische Staatsbibliothek de Munich. Sin embargo, John Monfasani ha argumentado recientemente, apoyándose en un testimonio de Georgius Trapezuntius (o Jorge de Trebisonda), gran enemigo y detractor de Pletón, que éste habría muerto en 1454. Véase Monfasani (2005a).

> animado, que desde entonces concibió la idea de una Academia, la cual había de hacer nacer en tiempo oportuno[2].

En el momento de esta breve estancia en Italia, Pletón contaba ya ochenta años cumplidos. No era, por tanto, precisamente un jovencito. Su presencia en la legación bizantina al concilio de unión no era en calidad de hombre de Iglesia y teólogo, miembro del colegio conciliar, puesto que él era una persona seglar o laica. Figuraba como un asesor o consejero externo y emitió su parecer en determinados momentos desde una perspectiva política. Así, aconsejó el rechazo de la unión religiosa y eclesiástica –en contra de la opinión del emperador Juan VIII, partidario de la unión en la esperanza de que procuraría la ayuda militar de Occidente, necesaria para impedir la conquista turca– por considerar que comportaba una completa e injusta sumisión de Grecia al Occidente latino. Y Pletón regresó a Grecia antes de que el concilio se clausurara con un acuerdo de unión que resultó letra muerta en lo religioso y no impidió la caída de Constantinopla y de toda Grecia unos años más tarde.

En Florencia Pletón pronunció (en griego, con traducción latina para el público) unas lecciones sobre «Las diferencias entre Platón y Aristóteles», que constituyen probablemente el origen de la mencionada declaración de Ficino sobre el impacto ejercido sobre Cosme de Médicis. En estas lecciones o conferencias –cuya coincidencia con el texto posteriormente impreso y divulgado en su redacción griega y traducción latina desconocemos– Pletón reivindicaba a Platón como miembro y culminación de una tradición ancestral de filosofía y teología que se remontaba a Zoroastro (el teólogo y legislador de la antigua Persia). Esta tradición, que podemos denominar *prisca theologia*, sirviéndonos del término que usará más tarde y hará famoso Ficino, se caracterizaba según Pletón por su continuidad y concordia doctrinales y se hallaba en oposición a Aristóteles (para Pletón un sofista ansioso de implantar su hegemonía personal mediante una serie de innovaciones doctrinales), pero también y en no menor medida al cristianismo. Si con algunos matices y precisiones la posición de Pletón podía coincidir con la posterior de Ficino en cuanto a Aristóteles se refiere, no cabe la menor duda de que Ficino se distancia radicalmente del anticristianismo presente en la reivindicación pletoniana de Platón, puesto que la seña de identidad del programa platónico de Ficino es la promoción de la integración del platonismo en la cultura cristiana. Pero, frente a esta adopción selectiva por parte de Ficino, encontramos que la posición filosófica de Pletón coincide en sus dos puntos (antiaristotelismo y anticristianismo) con la de

[2] Ficino (1576), pp. 1537 s. (1537; traducción nuestra). Véase la traducción integral de este importantísimo proemio en el Apéndice 2 al presente capítulo.

Giordano Bruno un siglo más tarde. Este es precisamente uno de los motivos que quiero desarrollar, en el bien entendido de que esta continuidad o coincidencia filosófico-teológica de Pletón y Bruno no se debe a que la obra y el pensamiento del bizantino hayan sido conocidas por el filósofo italiano (no hay ninguna evidencia de ello y es altamente improbable que Bruno haya conocido el pensamiento de Pletón, del que nunca hace mención), sino sencillamente a que ambos (Pletón y Bruno) –como sucede, probablemente, en el caso de las múltiples y decisivas coincidencias filosófico-teológicas entre Bruno y Spinoza– piensan en el surco de una misma tradición filosófica, cuya voz reproponen en su época respectiva. Y, como ocurre en el caso de Bruno, es la reproposición de esa tradición filosófica secular, en su autoafirmación polémica frente al cristianismo, lo que hace de Pletón un autor cuyo estudio es altamente interesante.

El programa filosófico-teológico de Pletón no es mera y exclusivamente especulativo o, como podríamos inicialmente pensar, asociado a una 'fuga del mundo'. Por el contrario, tiene una directa e incluso inmediata dimensión política y por así decir 'mundana'. En efecto, Pletón persigue nada más y nada menos que una restauración y una regeneración de Grecia, de la filosofía helénica precristiana y del conjunto de valores y estructuras religiosas y políticas que el cristianismo triunfante abolió. Recordemos, como hecho emblemático, la clausura de la Academia platónica de Atenas por el emperador cristiano Justiniano en el año 529 d. C. Nos encontramos, por tanto, ante un partidario decidido del Helenismo y un representante de la resistencia secular (necesariamente esotérica y reticente) que trató de preservar y transmitir el legado intelectual de la antigua filosofía en su autoconcepción como vía posible de unión intelectual con la divinidad. Pletón es el momento álgido de este movimiento intelectual de resistencia, duramente combatido y perseguido por el poder político y la Iglesia ortodoxa en tanto que herético con respecto a la fe cristiana y al postulado de que sólo a través de Cristo y la fe puede el hombre caído aspirar a la redención y reunión con la divinidad en el seno de la Iglesia. Como han señalado diferentes autores[3], esta resistencia helénica no podía sino tener un carácter privado, reservado, y sólo podía formularse esotéricamente y con una gran dosis de reticencia, ejercitando lo que Leo Strauss ha denominado un 'arte de escribir' adecuado a la circunstancia de persecución en que esa filosofía se encontraba[4], con una emergencia y continuidad mayor o menor según las condi-

[3] Véase recientemente Kaldellis (2007) y Bydén (2013). En particular sobre Pletón y su lugar en esta resistencia 'helénica' véase Siniossoglou (2011), cuya interpretación del puesto de Platón en la historia compartimos.

[4] Remitimos a los clásicos estudios de Leo Strauss, quien no hace ciertamente mención de Pletón, pero describe la situación. Véase Strauss (1988), con traducción española en Strauss

ciones externas, especialmente las crisis del poder político imperial y sus tensiones con la Iglesia.

1. Obras de Pletón

De la obra de Pletón, que es relativamente voluminosa, me interesaré, a propósito de la cuestión de la duración del mundo y de su relación con la concepción de la historia y el proyecto filosófico global de este autor, en primer lugar por la ya mencionada *De differentiis Aristotelis et Platonis*. Esta obra fue impresa por primera vez en el original griego en 1540 en Venecia, en edición a cargo de Bernardus Donatus de Verona. Una primera traducción latina fue realizada, a partir de una redacción griega algo diferente también impresa, por Georg Chariander en 1574, ahora en Basilea. Esta versión latina fue recogida, curiosamente acompañada del texto griego algo divergente editado por Donatus, en la *Patrologia Graeca* de Migne (vol. 160, col. 881-934, París 1866). Sin embargo, a comienzos de la década de 1950, el gran bizantinista y estudioso de Pletón François Masai descubrió en la Biblioteca Marciana de Venecia, en el fondo de manuscritos legados por el cardenal Besarión (1403-1472; Besarión había sido discípulo de Pletón en Mistra), el manuscrito autógrafo de Pletón. Esta redacción manuscrita original, que venía a solucionar los graves problemas de comprensión derivados de la tradición manuscrita hasta entonces conocida, fue publicada por Bernadette Lagarde en 1976 junto con una traducción al francés[5]. Disponemos ahora también de otras dos traducciones a lenguas modernas, ambas realizadas sobre el manuscrito autógrafo: la traducción inglesa de C. M. Woodhouse, recogida en su importante estudio sobre Pletón[6], y la más reciente italiana de Moreno Neri[7].

(1996); Idem, «On a Forgotten Kind of Writing», en Strauss (1959), pp. 221-232. Sobre la enseñanza y el modo de expresión en Miguel Psellos (ca. 1018-1078), figura decisiva en este proceso de consciente conservación de los principios filosóficos del helenismo, remitimos a Kaldellis (2007), pp. 191-224, en especial pp. 206 s. y Siniossoglou (2011), pp. 71-85.

[5] Lagarde (1976); Eadem (1973), una edición diplomática del texto griego. De François Masai remitimos de una vez por todas a su monografía seminal Masai (1956). Señalemos que una edición crítica con traducción francesa de esta obra y de la *Réplica a Scholarios* de que hablamos más adelante está en preparación: *Pléthon: En quoi Aristote est en désaccord avec Platon (De differentiis) / Contre les objections de Scholarios en faveur d'Aristote (Réplique à Scholarios)*, edición y traducción de B. Lagarde, notas de B. Tambrun y B. Lagarde, Les Belles Lettres, París.

[6] Woodhouse (1986), pp. 192-214.

[7] Pletón (2001). Para completar este rápido dossier de la fortuna editorial del *De Differentiis*, indicaremos que recientemente John Monfasani ha editado una primera versión latina, nunca publicada previamente, de Nicolaus Tridentinus Scutellius (1490-1542). Con el

En segundo lugar, atenderemos a la edición y comentario de Pletón de los *Oráculos Caldeos*, que él considera obra de Zoroastro, el primer legislador y primer eslabón de la cadena de *prisca theologia* o sabiduría primordial de que tenemos *memoria.* De esta edición, que Pletón pretende expurgar de añadidos deformadores posteriores, poseemos una excelente edición crítica con traducción francesa y extenso comentario de Brigitte Tambrun-Krasker[8]. Finalmente, en tercer lugar, nos ocuparemos de la obra más importante de Pletón: el tratado *Las Leyes*, cuyo manuscrito fue descubierto después de su muerte y fue condenado a las llamas por el patriarca de Constantinopla Georgios Scholarios (Gennadios, tras ser nombrado patriarca), enemigo acérrimo de Pletón, el cual conservó sin embargo aquellos fragmentos que confirmaban la impiedad pagana del filósofo. Estos fragmentos fueron publicados en el siglo XIX, junto con algunos otros pasajes de otra procedencia, pero considerados pertenecientes al tratado original, por C. Alexandre con traducción francesa de A. Pellissier. Esta importante edición ha sido reimpresa recientemente[9] y además disponemos ahora de una traducción española bastante acertada[10].

2. La eternidad del mundo

El breve tratado *Sobre aquellos puntos en que Aristóteles difiere de Platón* (*De differentiis*) es una excelente síntesis y valoración de las divergencias doctrinales fundamentales entre ambos filósofos. Su origen parece estar en el deseo de fortalecer el platonismo humanista italiano en su batalla contra el aristotelismo 'averroísta' que estaba tan extendido en el ámbito filosófico. En este sentido entronca idealmente con la batalla desplegada desde hacia varios decenios por Petrarca en su invectiva *De la ignorancia propia y la de muchos otros*. Seguramente sus interlocutores humanistas pusieron a Pletón en antecedentes del estado de la filosofía en Occidente, dominada por Aristóteles, y de la fuerza de la corriente averroísta en Italia. Así, las lecciones pronunciadas sobre el tema en 1439 perseguían fortalecer el movimiento platónico elevando su nivel filosófico[11]. Lo muestra claramente la breve introducción al tratado:

---

título *Pletho in Aristotelem*, se trata, como indica Monfasani, de una reescritura ampliada del tratado de Pletón. Véase Monfasani (2005b), p. 3.

[8] Pletón (1995a). Brigitte Tambrun es también autora de una excelente monografía: *Pléthon: Le retour de Platon*, París 2006, con una traducción francesa de la edición pletoniana de los *Oráculos* y su comentario (pp. 95-104).

[9] Pletón (1858).

[10] Pletón (1995b). Juan Signes es autor de una breve presentación de Pletón: *Jorge Gemisto Pletón: ca. 1355/1360-1452*, Ediciones del Orto, Madrid 1995.

[11] Véase Masai (1956), pp. 348-362.

> Nuestros antepasados, tanto griegos como romanos, tenían en mucha más alta consideración a Platón que a Aristóteles. Sin embargo, la mayor parte de nuestros contemporáneos, especialmente en Occidente, llevados de la creencia de que han llegado a ser más sabios que ellos, admiran a Aristóteles más que a Platón[12]. Han sido persuadidos por Averroes, un árabe que pregona que sólo Aristóteles es el resultado perfecto de la naturaleza en punto de sabiduría. Aunque en otros puntos sea un hombre digno de fe, no podría decir sin más lo mismo [en general], cuando su interpretación acerca del alma es tan errónea como para declararla mortal[13]. […] Pero puesto que todavía hay ahora quienes dan su preferencia a Platón, voy a tratar de presentar brevemente, para complacerles a ellos y para corregir a sus oponentes, siempre que no sean excesivamente belicosos, cuáles son las diferencias entre esos dos hombres y mostraré que el uno es muy inferior al otro, sirviéndome de demostraciones no prolijas ni erísticas, sino lo más breves posible[14].

El primero de los puntos abordados por Pletón es precisamente el más importante: la concepción de la relación entre Dios y el mundo en Aristóteles y su error al abandonar la posición de Platón. Como es el punto que tiene que ver con la eternidad del mundo y su modalidad de derivación a partir del principio divino, estudiaremos este único punto.

Dado que para Aristóteles el mundo es eterno y que ésta es también la posición de Platón (*pace* Aristóteles, según *De caelo*, I, 10-12) y de la tradición platónica posterior hasta Proclo y Damascio (con abstracción lógicamente de los platónicos conversos al cristianismo), la 'diferencia' entre ambos en este punto debe proceder de otros aspectos. Pletón los expone con una claridad meridiana: la dife-

---

[12] Notemos ya la tácita apelación a la posesión de la verdad por la Antigüedad y a la decadencia contemporánea, que está unida al desplazamiento de la autoridad hacia la mayoría contra la élite intelectual. Es la filosofía de la historia de Pletón lo que se insinúa. Para una similar posición "antimoderna" en Petrarca, véase Bausi (2008).

[13] Es posible que esta enérgica condena de la interpretación averroísta de la concepción aristotélica del alma (que el Estagirita, según Pletón dice a continuación, consideraba inmortal) esté en la base de la sorprendente declaración de Ficino en su proemio a Plotino, según la cual Pletón defendía la concordia de Platón y Aristóteles: «Casi todo el espacio ocupado por los peripatéticos está dividido en dos sectas fundamentales: la alejandrista y la averroísta. Los primeros piensan que nuestro entendimiento es mortal y los segundos sostienen que es único; tanto los unos como los otros eliminan por igual de raíz toda religión, fundamentalmente porque parecen negar la providencia divina acerca de los hombres (si bien ambos se apartan por igual de su Aristóteles, cuya mente pocos –excepto el sublime Pico, nuestro compañero en la platónica familia– interpretan hoy con aquella devoción con que lo interpretaron antaño Teofrasto y Temistio, Porfirio, Simplicio, Avicena y recientemente Pletón», cit., p. 1537 (véase el Apéndice 2).

[14] Nuestra traducción a partir del texto griego en Pletón (1858), Apéndice III, pp. 281-288 (281 s.). Cfr. Woodhouse (1986), p. 192; Pletón (2001), p. 39 s.

rencia consiste en la relación entre el mundo y Dios (el Uno-Bien de Platón o el Primer Motor inmóvil-Inteligencia de Aristóteles). Según Pletón, en Aristóteles la relación consiste simplemente en que Dios produce el movimiento del mundo como su causa final. Frente a Platón, que hace a Dios causa del ser del mundo (en una *generatio ab aeterno*), Aristóteles excluye esa posibilidad: el mundo es coeterno a Dios, pues siendo eterno es necesariamente ingenerado (si el mundo hubiera tenido una generación, tendría necesariamente una corrupción y estaría destinado a la disolución, pues sólo lo ingenerado es incorruptible)[15]. Según Aristóteles –comenta Pletón poniendo como ejemplo los números y las consideraciones de Aristóteles al respecto en *Metafísica* XIV– es contradictorio hablar de una generación de los seres eternos. Aristóteles, insiste Pletón, nunca dice que Dios es causa del ser del mundo, 'creador', y si lo piensa, «su filosofía es defectuosa, por ignorar la suprema realización de Dios y ensalzar únicamente otra muy inferior». En cambio, «la opinión de Platón es que Dios, el soberano supremo, es el creador de toda sustancia inteligible y separada [por tanto creador de las ideas y de las entidades aritméticas y geométricas, eternas y atemporales] y por tanto de nuestro entero universo». Al negar este punto, reduciendo Dios a simple «fuerza motriz del universo» como causa final, Aristóteles «es culpable de una falta muy grave, pues ni afirma ni cree la más noble doctrina de toda la filosofía, que es común no sólo a la filosofía, sino a toda la humanidad bienpensante». La causa de este error es que Aristóteles piensa que el ser causalmente generado es generado en el tiempo y tie-ne un principio en el tiempo («Aristóteles asume que la generación en el tiempo debe ser una consecuencia necesaria de la generación causal»), mientras que Platón estima correctamente que «el alma es ingenerada (entendiendo por ello temporalmente) en el *Fedro* y [junto con el universo] generada en el *Timeo* (indicando claramente una generación causal), excluyendo evidentemente que la generación en el tiempo sea una consecuencia necesaria de la generación causal»[16].

No nos interesa aquí Aristóteles y tampoco la rectificación creacionista impuesta a su filosofía por la tradición cristiana. Pletón no se ocupa de ella porque su discusión está limitada al campo de la filosofía estricta. Por ello tampoco toma en consideración las consecuencias de la asimilación de Aristóteles a la teología cristiana: la no necesidad en el ejercicio de la causalidad divina y el carácter contingente del mundo, como producción *libre* de Dios. Lo que nos interesa es que,

---

[15] Véase *De caelo*, I, 10-12 y concretamente 279b 17-21: «Afirmar que [el mundo] ha sido engendrado y que, sin embargo, es eterno, pertenece a las cosas imposibles [...], pues todas las cosas engendradas parecen ser también corruptibles» (traducción de M. Candel). Pletón no hace referencia a este lugar del corpus aristotélico.

[16] Nuestra traducción. Cfr. Woodhouse (1986), pp. 192 s.; Pleton (2001), pp. 40-42.

como filósofo platónico consecuente y riguroso, Pletón afirma que el mundo es eterno y además que es un efecto necesario de la causa divina primera por mediación de las entidades inteligibles que de modo también necesario la causa divina ha creado o producido *ab aeterno*. En efecto, la causa divina produce necesariamente, por lo que su efecto, el mundo temporal, aun mediado por la primera creación inteligible y eterna, es también necesario. Y como la causa divina es inmutable en su esencia, produce siempre el mismo efecto, esto es, el universo siempre existente durante un tiempo eterno con la misma estructura y legalidad. Pletón desarrolla además esta concepción en la dirección de un determinismo o fatalismo absolutos como implicación necesaria del providencialismo asociado al ejercicio de la causalidad divina[17].

En el resto de su obra Pletón expresa también esta convicción de la eternidad *a parte ante* y *a parte post* del mundo, con la inmutabilidad estructural que le está unida. En su edición 'crítica' de los *Oráculos caldeos*, que él pretende obra de Zoroastro y sus discípulos inmediatos, hallamos una referencia, ciertamente incompleta, a propósito del oráculo 32. Este dice en la edición de Pletón: «¡Oh, cómo el mundo tiene soportes intelectivos inflexibles!»[18] y Pletón comenta: «Las que son preeminentes entre las formas [*eidê*] inteligibles y producen los inmortales que están en el cielo [las esferas celestes], el oráculo las llama *soportes intelectivos* del *mundo*; su jefe, quiere decir, es el segundo dios, el que viene después del padre. Así, el oráculo, al afirmar que son *soportes inflexibles* lo que el mundo posee, quiere decir de modo manifiesto que es incorruptible [*aphthartón*]»[19]. Como indica Tambrun-Krasker en su propio comentario, estos «soportes intelectivos» son las formas superiores, con el Intelecto (segundo dios) a la cabeza, las cuales producen el mundo celeste incorruptible. Al calificar a estos *soportes* de *inflexibles*, es decir, de inmutables, se implica que lo producido (no ya sólo el mundo celeste, sino el mundo mismo como totalidad unitaria) es incorruptible. Por eso, la editora francesa concluye: «Ce *logion* valide, donc, à l'encontre du christianisme, la thèse hellénique de l'incorruptibilité du monde»[20]. Ahora bien, aunque Pletón nada dice al respecto, podemos nosotros completar el oráculo diciendo que, siendo esa *infle-*

[17] El determinismo de Pletón se expone en el capítulo II, 6 de *Las Leyes*, titulado precisamente «Acerca del destino» (*Perì heimarménes*), donde es manifiesta la influencia del estoicismo. Sobre este aspecto de la filosofía de Pletón véase Masai (1956), pp. 167-208.

[18] *Oracles Chaldaïques*, en Pletón (1995a) p. 4 (texto griego), p. 26 (traducción francesa). Como indica Tambrun-Krasker en su propio comentario (p. 146), Pletón corrige el texto del oráculo dado por Miguel Psellos (*Pâs kósmos*: «Todo mundo») en *Ô pôs kósmos* («¡Oh, cómo el mundo…!») para evitar la multiplicidad de mundos.

[19] *Oracles Chaldaïques*, en Pletón (1995a), p. 35 (traducción) y p. 18 (texto griego).

[20] Ibid., pp. 146 s.

xibilidad de los principios formativos causales eterna *a parte ante*, el mundo no sólo es incorruptible, sino eternamente generado *a parte ante*. Y añadamos que, como indica la editora francesa en su comentario, este oráculo contiene la teología de *Las leyes* traduciendo además los conceptos del sistema doctrinal filosófico en términos del politeísmo religioso helénico: siendo 'el padre' o dios primero (no causado o *causa sui*[21]) lo que la teología política de *Las leyes* denomina Zeus y el 'dios segundo' o intelecto primero el dios denominado Poseidón, en quien el padre Zeus delega la producción del mundo en unión de Hera (causa inteligible de la materia) y demás divinidades olímpicas (causas inteligibles).

La obra cumbre de Pletón –su tratado esotérico *Las leyes*, no destinado por tanto ni a su publicación ni a su difusión, y en el cual parece haber trabajado durante muchos años, aunque por desgracia la furia combinada del poder eclesiástico (Scholarios) y político (el depuesto déspota de Morea y su esposa) lo arrojó a las llamas en torno al año 1462 y sólo han llegado hasta nosotros unos cuantos fragmentos[22]– expresa en varios lugares este eternalismo profundamente enfrentado al aristotélico.

Examinaremos en primer lugar la mención del tema en el corto texto conocido como «Resumen de las doctrinas de Zoroastro y Platón» que Alexandre recogió al final de su edición de los fragmentos de *Las leyes*[23], pero distinguiéndolo de esta obra y reconociendo «que no formaba parte del tratado de *Las leyes*» si bien «formulaba la doctrina contenida en este libro»[24]. Los editores de la traducción española lo han colocado al comienzo como «preámbulo al tratado»[25], si bien lo más probable es que se trate de un texto independiente que figuraba, junto con su edición y comentario de los *Oráculos caldeos*, en el manuscrito autógrafo que Scholarios entregó a las llamas, pero inmediatamente antes del texto de *Las leyes*, mientras que los materiales caldeos figuraban al final[26]. Fuera, pues, o no preám-

---

[21] Cfr. *Tratado de las leyes*, en Pletón (1995b), I, 5, p. 29: «... el rey Zeus, que en dignidad y naturaleza es infinitamente superior al resto [de dioses]. Él mismo es completa y absolutamente no generado, puesto que ni depende de nadie en absoluto ni nunca nació, sino que es su propio padre y el único que depende de sí mismo».

[22] Véase sobre estos puntos Masai (1956), Apéndice IV, pp. 393-404 y más recientemente Siniossoglou (2011), pp. 138-160.

[23] *Traité des lois*, en Pletón (1858), pp. 262-269. El manuscrito autógrafo de este *Resumen* figura en el manuscrito *Marcianus graecus 406* de la Biblioteca Marciana de Venecia (ff. 137v-140v).

[24] Ibid., Introducción, p. xcvii.

[25] *Tratado sobre las leyes*, en Pletón (1995b), pp. 9-12.

[26] Es lo que parece deducirse de la traducción árabe del manuscrito de Pletón estudiada por Michel Tardieu y Jean Nicolet. Véase J. Nicolet-M. Tardieu (1980), p. 54. Véase ibidem: «En faisant de la sorte, Pléthon aurait mis sa *Législation* sous le patronage de celui qu'il

bulo al tratado, lo cierto es que constituye –como señaló Masai– «un verdadero *credo* en doce artículos, como el símbolo cristiano»[27], si bien antagónico a éste. Los artículos centrales dicen:

> [V] En lo que respecta al universo es necesario creer, primero, que este universo […] nació de Zeus eterno y que ni comenzó en el tiempo ni nunca desaparecerá. […] [VII] Luego, creemos que el que lo hizo lo construyó de la mejor manera posible a partir de las circunstancias existentes, puesto que [su hacedor] es el mejor en grado sumo y no carece de ninguna excelencia. [VIII] Por último, que siempre conserva inmutable de la misma manera la forma instaurada. Esto en lo que concierne al universo[28].

Mundo único, pues, creado *ab aeterno*, perfecto en tanto que efecto de una causa divina óptima e inmutable desde su origen, la cual es a su vez producto de una causa también inmutable en su decreto y operación. El capítulo primero del primer libro de *Las leyes* («Las diferentes opiniones humanas acerca de los asuntos más importantes») expone diferentes y enfrentadas opiniones acerca de la duración del mundo y su relación con la divinidad, sin que en ningún momento se atribuyan a pensadores o escuelas. Entre ellas en todo caso aparece descrita la opinión que Pletón ha presentado como propia de Platón y suya:

> Otros sostienen que hay [un dios] egregio y principal, el creador primero de todo y que los otros fueron producidos en segundo y tercer grado de divinidad[29]. También hay quienes suponen que, excepto el dios creador, todo lo demás es generado en el

considérait comme l'inspirateur à la fois des *Oracles chaldaïques* et de Platon: Zoroastre. En invitant ses lecteurs à lire, après les *Lois*, les oracles des dieux transmis, croyait-il, par les disciples de Zoroastre, Pléthon proposait à leur dévotion la figure du plus grand des prophètes puisque plus ancien que Christ et Mahomet, type et modèle de la nouvelle sagesse mondialiste dont il voulait être l'ardent propagateur face aux deux mondes dominés par la Croix et le Croissant». Sobre la recepción islámica de Pletón tras la toma de Constantinopla, véase Mavroudi (2013), pp. 183 ss.

[27] Masai (1956), p. 277. Según Woodhouse (1986), p. 319, se trataba de un «short summary of his beliefs which could be regarded as a synopsis of the *Book of Laws*, perhaps for the benefit of his initiates who were not to see the complete work».

[28] *Tratado sobre las leyes*, en Pletón (1995b), p. 11. Hemos añadido los numerales para mejor indicación de los artículos del credo.

[29] Puede tratarse perfectamente de la posición de Pletón, que distingue (convencido de repetir la doctrina de la tradición sapiencial que se remonta a Platón y en el principio a Zoroastro) el dios primero y absoluto (Zeus), la serie segunda de dioses olímpicos, inteligencias creadas y eternas con Poseidón como primero más Hera como principio material, y la serie tercera de los dioses celestes (con el Sol como primero), creada por los olímpicos y también eterna aunque temporal.

> tiempo y también por una causa, y que perecerá y se desintegrará alguna vez. Otros, por el contrario, creen que aunque este universo ha sido generado, perdurará eternamente, indestructible. […] Hay quienes creen que este universo es generado por una causa, pero no ha sido creado en el tiempo y es indestructible y que su creador, el dios que lo preside, no lo puede cambiar, porque ese dios es inmutable, y no está jamás ocioso, ni sufre ningún tipo de alteración, sino que gobierna continuamente el universo según lo mismo y de la misma manera[30].

Optimismo cosmológico e inmutabilidad de causa y efecto, junto con la tesis de la creación eterna, aparecen repetidos en el *Epinomis*, esto es, en la conclusión general del tratado:

> Zeus engendró su universo eterno, y también lo hizo el más bello posible y permanece en el mismo estado toda la eternidad, sin cambiar la forma que se le atribuyó de una vez por todas. Pues no sería posible que, si el dios es el bien por excelencia, no produzca nunca su obra, ni tampoco que no haga ningún bien en absoluto (ya que es necesario que lo óptimo mismo haga participar siempre a los otros de su bien propio, en tanto esto es posible)[31] o que, aunque hiciera el bien y creara el

---

[30] *Tratado sobre las leyes*, en Pletón (1995b), p. 17 (traducción modificada).

[31] Evidentemente, Pletón evoca aquí el famoso principio del optimismo ontológico de Platón en *Timeo* 29e, que dice en la traducción latina de Calcidio: «Optimus erat, ab optimo porro invidia longe relegata est. Itaque consequenter cuncta sui similia, prout cuiusque natura capax beatitudinis esse poterat effici voluit» [Era óptimo y del óptimo está completamente relegada la envidia. Por consiguiente, quiso que todas las cosas fueran semejantes a él, en la medida en que la naturaleza de cada cosa podía ser capaz de la perfección]. Como Pletón, Bruno seguirá la lógica de la necesaria y a la vez libre autodeterminación de Dios en la actualización de toda su potencia, para establecer en su caso la necesidad del universo infinito además de eterno. Véase Bruno (2019), pp. 62-65: «¿Por qué queremos o podemos pensar que la divina eficacia esté ociosa?, ¿por qué queremos decir que la divina bondad, que puede comunicarse a infinitas cosas y puede difundirse infinitamente, quiere ser escasa y constreñirse en nada, dado que cualquier cosa finita es nada en comparación con el infinito?; ¿por qué pretendéis que ese centro de la divinidad, que puede ampliarse infinitamente en una esfera (si tal cosa pudiera decirse) infinita, *permanezca estéril, como si tuviera envidia, antes que comunicarse cual padre fecundo, ornado y bello*?, ¿prefiera comunicarse ínfimamente y, para ser más correctos, no comunicarse, antes que obrar según la razón de su gloriosa potencia y ser?; ¿por qué debe quedar frustrada la capacidad infinita, defraudada la posibilidad de infinitos mundos que pueden existir, perjudicada la excelencia de la imagen divina, que debería resplandecer en un espejo no contraído y según su modo de ser infinito, inmenso? ¿Por qué debemos afirmar eso que una vez puesto trae consigo tantos inconvenientes y destruye tantos principios de filosofía sin favorecer las leyes, religiones, fe o moralidad en modo alguno? ¿Cómo quieres tú que *Dios en cuanto a la potencia, en cuanto a la operación y en cuanto al efecto (que en él son la misma cosa)* sea limitado y sea como el límite de la convexidad de una esfera, antes que (como se puede decir) límite ilimitado de

> cosmos, hiciera un bien por debajo de su potencia [*dynamis*], y fuera posible que entregara una obra suya inferior a lo que ha hecho, esto es, lo mejor. Es evidente que si Zeus cambiara alguna de las cosas establecidas, haría que el universo, bien ya, bien posteriormente, fuera peor[32].

Esto es: la divinidad productora del universo, cuya potencia (*dynamis*) coincide y es lo mismo que su voluntad y su acción[33], hace siempre y hace lo mejor. Vemos claramente que con esta identificación en Dios de potencia, voluntad y operación, Pletón se opone a la distinción de la escolástica cristiana entre la *potentia absoluta* y la *potentia ordinata* de Dios, mediante la cual la teología latina salvaba la libertad de Dios y otorgaba al mundo un estatuto de contingencia haciéndolo el resultado de un ejercicio parcial de la potencia total divina, que pasaba a querer y hacer menos de cuanto absolutamente puede[34].

No me voy a detener en la réplica de Georgios Scholarios (ca. 1400–ca. 1473), una extensa *Defensa de Aristóteles*[35] redactada tras la lectura del *De differentiis* entre 1443 y 1445 y donde la breve síntesis del tema por parte de Pletón recibe una refutación de «some fifteen thousand words»[36]. Sólo diré que Scholarios, enlazando con una antigua tradición cristiana, reduce el creacionismo de Platón a un préstamo no reconocido de Moisés, que el filósofo ateniense combinó con el error de la eternidad tomado de los poetas griegos. En suma, Scholarios defiende que la verdad de una creación del mundo finita *a parte ante* ha sido revelada a la humanidad por Moisés en la Escritura. Al mismo tiempo, Scholarios se esfuerza por mostrar que el verbo 'mover' (la acción que Pletón atribuye teleológicamente al Dios de Aristóteles) es sinónimo de 'hacer' y que el Dios causa del movimiento es también causa del ser del mundo y por tanto causa eficiente, formal y final, de

---

una cosa ilimitada?» (cursiva nuestra). Más allá de la diferencia en la concepción espacialmente infinita del universo, el pasaje deja ver ya la afinidad conceptual de Pletón y Bruno en cuanto a la concepción metafísica de la relación entre Dios y el universo.

[32] Ibid., pp. 124 s. (traducción modificada).

[33] Cfr. *Tratado sobre las leyes*, en Pletón (1995b), III, 15, p. 55: «Zeus, que por naturaleza es siempre tal que quiere y puede al mismo tiempo, realiza todo tal como vea que va a ser lo más bello y mejor para la perfección de la obra total y, naturalmente, lo hace y lo engendra a la vez». Cfr. Bruno (2019), pp. 71 s., con la única diferencia de la infinitud espacial del universo y la consiguiente infinitud de mundos (sistemas planetarios).

[34] Es evidente la coincidencia de Pletón con la posición posterior de Bruno (y Spinoza) en este punto. Véase Granada (1994), Granada (2002) e *infra*, cap. 13.

[35] También conocida como *Contra Pletonem*, fue editada en G. Scholarios, *Oeuvres complètes*, edición de L. Petit y otros París 1928-1936, vol. IV, pp. 1-116. Ofrece un buen resumen Woodhouse (1986), pp. 240-266.

[36] Woodhouse (1986), p. 251.

suerte que lo único que separa al Dios de Aristóteles (a fin de cuentas autor pagano, privado de la Revelación) del Dios cristiano es la palabra 'siempre'. Así, la opinión de Aristóteles, «no es totalmente contraria a la doctrina cristiana, sino que difiere de ella únicamente en su suposición de que el movimiento ha existido siempre; pues, según la fe cristiana, nada puede existir siempre, excepto únicamente Dios»[37].

En su escrito Pletón no se había planteado la cuestión de la relación de las doctrinas de Platón (verdadera) y de Aristóteles (falsa) con la religión cristiana (que él consideraba sencillamente falsa y decadente), sino su respectiva relación con la verdad, determinable por vía racional. Scholarios, en cambio, se concentra en poner de manifiesto la impiedad de Pletón, su regreso a las herejías paganas –siempre acechantes y amenazantes con volver– del 'Helenismo'.

A este ataque respondió Pletón con una *Réplica a Scholarios*[38], redactada no antes de 1449. En ella Pletón reitera las tesis que ya conocemos, además de desmontar punto por punto el andamiaje construido por Scholarios en su *Defensa de Aristóteles*. Vamos a quedarnos, pues, con lo ya visto y a abordar el tema que inmediatamente plantea la eternidad *a parte ante* del universo: la limitación de la memoria y la teoría de la historia. Aquí de nuevo encontraremos importantes afinidades y coincidencias con Giordano Bruno.

3. Memoria e historia. La polémica anticristiana

Si el mundo es eterno, el hombre tiene entonces una existencia ya infinita en el pasado, dado que las especies son cotemporales al mundo. En ese caso, ¿cómo es posible que la memoria no se extienda más allá de unos pocos miles de años, cinco mil según la cronología bíblica, como recordará a comienzos del siglo XVI Maquiavelo en los *Discorsi*?[39] Sin duda Pletón podía haber recurrido, como Maquiavelo en el lugar mencionado y como Bruno en *La cena de las Cenizas*[40], al ar-

---

[37] Ibid., p. 246.

[38] *Contra Scholarii pro Aristotele obiectiones*, en Pletón (1988); texto griego y traducción francesa en Lagarde (1989). Un buen resumen también en Woodhouse (1986), pp. 283-307.

[39] Véase Machiavelli (2001), II, cap. 5: «A quegli filosofi che hanno voluto che il mondo sia stato *ab eterno*, credo si potesse replicare che, se tanta antichità fusse vera, e'sarebbe ragionevole che ci fussi memoria di più che cinquemila anni». La versión española de A. Martínez Arancón en Maquiavelo (1987), p. 197, con una errata inexplicable, traduce «sería razonable que existieran recuerdos de más de cincuenta mil años». Sobre el problema de la eternidad del mundo en Maquiavelo remitimos al estudio clásico de Sasso (1987). Para una reciente consideración crítica véase Barbuto (2013).

[40] Cfr. Bruno (2015), pp. 206 ss. Véase también Granada (2013). Bruno se remite a Aristóteles, fundamentalmente al primer libro de los *Meteorológicos* y al comentario de Ave-

gumento de eternalistas como Platón (y Aristóteles): las catástrofes periódicas por diluvios y fuego que diezman la humanidad, destruyen la civilización y borran la memoria del pasado, obligando a los hombres a partir de cero (salvo los ecos distorsionados conservados en forma de mitos).

En la obra llegada hasta nosotros no nos consta que Pletón haya aducido este argumento que indudablemente conocía, al menos por su presencia en Platón[41]. No lo encontramos en los fragmentos conservados de *Las leyes* y, por otra parte, obras como el *De differentiis* y *la Réplica a Scholarios* responden a una problemática muy definida que no comporta el tratamiento del tema. Sin embargo, en sus ocasionales referencias a la historia pasada, Pletón señala que la tradición sapiencial a la que él se remite como depositaria de la verdad tiene como primer testimonio en nuestra memoria histórica a Zoroastro y sus *Oracula.* Así, el capítulo 2 del primer libro de *Las leyes* (titulado «Los maestros de las mejores doctrinas») nos dice: «Nosotros seguimos estos maestros: en primer lugar, el más antiguo de los legisladores y sabios de que tengamos noticia, Zoroastro, el guía espiritual más célebre en teología y en la mayor parte de las otras cuestiones de importancia que tuvieron los medos, los persas y gran parte de los restantes pueblos antiguos de Asia»[42]. Y con una explícita mención de la memoria, el *Epinomis* o Conclusión de *Las leyes* proclama:

> A él [Zoroastro] remontamos el origen de estas doctrinas [nuestras y verdaderas] como el *hombre más antiguo de los que se tenga memoria, aunque pensamos que no comienzan con él, pues creemos que doctrinas verdaderas son eternas como el universo* […]. Pero de todos los que nos ha llegado su nombre, éste es el intérprete más antiguo de las doctrinas correctas, se dice que es anterior en más de cinco mil años al retorno de los Heráclidas[43].

---

rroes. Véase también M. Á. Granada, «Conflagración en el Renacimiento», *Bruniana & Campanelliana*, XXVI (2020), pp. 125-146.

[41] *Timeo* 22c-23d.

[42] *Tratado sobre las leyes*, en Pletón (1995b), p. 19.

[43] Ibid., p. 128 (cursiva nuestra). Para una declaración similar en Bruno, véase Bruno (2015), p. 62 s.: «Antes de que existiera esta filosofía acorde con vuestro cerebro hubo la de los caldeos, egipcios, magos, órficos, pitagóricos y otros que son *los primeros en nuestra memoria*, conforme, por el contrario, con nosotros y contra la cual se rebelaron estos insensatos y vanos lógicos y matemáticos, no tanto enemigos de la antigüedad como ajenos a la verdad. Dejemos, por tanto, de lado el argumento de la antigüedad y de la novedad, dado que no hay nada nuevo que no pueda ser viejo y no hay nada viejo que no haya sido nuevo, como bien advirtió vuestro Aristóteles» (cursiva nuestra).

Según Pletón, por tanto, más allá de la primera memoria hay un infinito pasado del que no tenemos vestigio. Y en todo caso, la cronología que se atribuye a Zoroastro (que Pletón considera correcta), según la cual el legislador-teólogo persa vivió cinco mil años antes del retorno de los Heráclidas –mito dorio que justificaba la invasión doria del Peloponeso, con la consiguiente destrucción de los reinos micénicos, en torno al 1100 a. C.–, muestra el abandono por parte de Pletón de la cronología bíblica del mundo y de la comúnmente aceptada doctrina de que el mundo tendría una duración máxima de 6000 años, puesto que ya Zoroastro había vivido seis mil años antes del nacimiento de Cristo. En la misma línea, Pletón concluye su comentario a los *Oracula* de Zoroastro con la apelación al testimonio de Plutarco: «Zoroastro, dice Plutarco, es un antiguo, hasta el punto de que se cuenta que vivió cinco mil años antes de la guerra de Troya»[44]. La reciente publicación de un tratado manuscrito de astronomía de Pletón confirma el gran interés que sentía por la cronología. En él observamos que el filósofo bizantino había elaborado unas tablas a partir de la determinación de diferentes periodos cronológicos. Estos periodos pertenecen todos a la historia griega y romana, salvo el sexto, que parte de la Hégira musulmana. Llama, por tanto, la atención que Pletón (que por lo demás nunca menciona a Moisés en las consideraciones cronológicas presentes en sus obras filosóficas)[45] prescinde completamente de la historia sagrada y de la cronología judeo-cristiana, en neto contraste con las cronologías habituales de autores cristianos. En esta tabla de los periodos históricos el primero corresponde al «retorno de los Heráclidas» y los siguientes periodos son datados por relación a esa fecha. En la tabla siguiente, el año 1765 después de Alejandro Magno (correspondiente al 1433 de la era cristiana, según anotación del editor moderno y que es el año para el que Pletón establece sus tablas astronómicas) se dice que corresponde «al año 6942 desde la creación»[46]. Todo ello permite establecer que Zoroastro vivió 594 años antes de la creación del mundo por el Dios cristiano. Pero, como nos ha dicho en la conclusión a *Las leyes*, Zoroastro no es el primero de los hombres.

---

[44] Pletón (1995a), p. 36. Cfr. Plutarco, *De Isis y Osiris*, 369D-370A. Sobre los antecedentes históricos del debate de judíos y cristianos con los autores paganos en torno a la antigüedad de los patriarcas bíblicos y Moisés y los legisladores paganos, véase Tambrun (2006), pp. 60-91.

[45] Tambrun (2006), p. 81.

[46] Pletón (1998), pp. 76-79. Véase el comentario de Tambrun (2006), pp. 82-85. La indicación del año de la creación es una concesión a la tradición bizantina, pues, como indica Tambrun, «depuis le IXe siècle après Jésus-Christ, les Byzantins ont l'habitude de dater les évenements contemporains (et les manuscrits) à partir de la "création du monde" par le Dieu de la Bible, soit 5508/5509 ans avant Jésus-Christ (dans notre calendrier)», p. 84.

Sí es ciertamente el primer legislador-teólogo *del que tenemos noticia* y el punto de partida de la tradición sapiencial con la que Pletón se vincula. Como expone el capítulo 2 del primer libro de *Las leyes* («Los maestros de las mejores doctrinas») es esta una tradición o cadena de legisladores-profetas-fundadores de comunidades políticas (maestros que combinan el conocimiento filosófico-teológico con la función política y sacerdotal-religiosa), una tradición que en un determinado momento fue adoptada por Pitágoras y a través de este por Platón y su escuela[47]. Es, en suma, la tradición que Ficino denominaría unos años después *prisca theologia*, caracterizada por la coincidencia o unidad doctrinal y por el esoterismo en la comunicación[48], pero donde la versión de Pletón presenta componentes muy importantes que Ficino, llevado de su voluntad de armonizar esa tradición con el cristianismo, no respetó: en primer lugar, la ignorancia del Egipto por parte de Pletón o al menos la colocación cronológica de Hermes Trismegisto y la versión egipcia de la *prisca theologia* como secundaria y posterior con respecto a Zoroastro. Pletón lo formula ya enérgicamente en *Las leyes*[49], pero es en la réplica a Scholarios donde hallamos la expresión más rotunda:

> No era una filosofía suya lo que Platón comunicaba, sino la de los discípulos de Zoroastro que había llegado a él a través de los Pitagóricos. Pitágoras, ciertamente, había frecuentado en Asia a los magos discípulos de Zoroastro y había sido iniciado de este modo a su filosofía. […] debe ser [Zoroastro] el más antiguo de aquellos que reciben el nombre de sabios y legisladores, con la excepción de Min [en Egipto], legislador poco sabio[50]. Por lo demás, también en Egipto los sacerdotes han adoptado preferentemente las teorías del mismo Zoroastro y son estas doctrinas las que los han hecho célebres. Por lo que concierne a los ritos de su religión, permanecieron fieles a las instituciones de Min, que carecían de valor, y por esa razón se hicieron ridículos[51].

---

[47] *Tratado sobre las leyes*, en Pletón (1995b), pp. 19-23. Cfr. p. 130: «Nosotros nos unimos a esta [concepción] de Zoroastro, que es la más poderosa, con la que coincide la filosofía de Pitágoras y Platón».

[48] Ibid., p. 23: «Todos estos [representantes de la tradición, desde Zoroastro a Jámblico] coincidieron en la mayoría de los asuntos más importantes y parecen haber revelado sus ideas siempre a los hombres más inteligentes». Véase *infra*, Apéndice 2, la traducción castellana del proemio o dedicatoria a Cosme de Médicis de la traducción latina del *Corpus Hermético* realizada por Ficino en 1463.

[49] Ibid., Conclusión, pp. 128 s.

[50] Poco sabio e incluso ignorante porque se le atribuye la fundación de la religión zoolátrica de los egipcios.

[51] *Réplica a Scholarios*, p. 379 en la edición y traducción de Lagarde, citado en Masai (1956), p. 136. Nótese que Pletón no nombra a Hermes Trismegisto, aunque la teología sabia aceptada es la versión egipcia de la *prisca theologia* contenida en los escritos atribuidos

Pero, en segundo lugar, el programa de restauración del platonismo y la *prisca theologia* acometido por Ficino tenía como objetivo fundamental establecer la armonía y concordia doctrinal de la tradición sapiencial pagana con el cristianismo y por tanto se proponía llevar a cabo una apologética del cristianismo en tanto que sus dogmas fundamentales habían tenido una expresión 'profética' en la *prisca theologia* y muy especialmente en Platón y el *Corpus hermético*. En este punto, por tanto, Ficino invertía totalmente la intención y el pensamiento más íntimo del reformador bizantino[52].

En efecto, según Pletón, la tradición sapiencial antigua –unitaria y concordante consigo misma, repitiendo en sus sucesivos eslabones, en una tradición magisterial de carácter oral y esotérico, el mismo conjunto de verdades fundamentales acerca de los principios del ser– se había enfrentado históricamente a dos enemigos: los poetas y los sofistas:

> Los poetas, por un lado, utilizan en la mayoría de sus escritos la adulación y buscan la gracia de los hombres, sin ocuparse en absoluto de la verdad ni de lo óptimo[53]. Los sofistas, por su parte, embaucan en la mayoría de las cosas y se procuran una reputación por todos los medios, y los hay que buscan una fama más que humana. No sólo no se preocupan por la verdad en absoluto, sino que, en frecuentes ocasiones, arbitran su ocultamiento. […] Los sofistas intentan innovar en la mayoría de las

a Hermes Trismegisto. Es sabido que Ficino se resiste en su obra impresa a reconocer la primacía de Zoroastro en la cadena de antiguos teólogos-legisladores (a lo sumo lo hace contemporáneo de Hermes), pero en una anotación manuscrita a este pasaje de la *Réplica a Scholarios* en el códice de su propiedad que contenía ésta y otras obras de Pletón (ms. 76 de la Biblioteca Riccardiana de Florencia, p. 27v) Ficino anotó de su puño y letra: «el principio de la teología platónica [viene] de Zoroastro». Véase S. Gentile-C. Gilly (1999), pp. 90-91. Sobre el tema de la 'doble religión' (sabia y política, destinada esta última a la multitud y su gobierno), véase J. Assmann, *Religio Duplex: Misterios egipcios e Ilustración europea*, Akal, Madrid 2016.

[52] Véase el *Argumentum* o dedicatoria a Cosme de Médicis de la traducción del *Corpus hermético*, *infra*, Apéndice 1.

[53] La concepción negativa de la poesía que muestra Pletón coincide bastante con la de Platón. Como el filósofo ateniense, también Pletón cree que los poetas (Homero y continuadores) son deformadores de la correcta religión que traduce los conceptos teológicos de la filosofía en fábulas educadoras del vulgo. Por eso no puede sorprender que el tratado de *Las leyes* –que, como su título indica, es una exposición de su teología política junto con sus fundamentos filosóficos– afirme que «este libro contiene una teología según Zoroastro y Platón, en la que las divinidades reconocidas por la filosofía llevan los nombres de los dioses tradicionales griegos. Aunque por las tergiversaciones de los poetas estos nombres sólo acordaban imperfectamente con la doctrina filosófica, se han conciliado al máximo con ésta», p. 3. Sobre la cuestión de los nombres de los dioses véase *Tratado de las leyes*, en Pletón (1995b), III, 32, pp. 68 s.

> cosas, esforzándose principalmente en las doctrinas recientes. Esto es lo que más les aporta algo para obtener la fama vacía por la que hacen todo[54].

El sofista, según Pletón, no puede aceptar ser un simple eslabón en una cadena sapiencial que se remonta a los 'orígenes' y repite el conjunto de verdades sobre Dios, el mundo y el hombre conocidas desde siempre. Quiere, por el contrario, ser reconocido por los hombres como el único y primero que ha descubierto la verdad tras siglos de extravío. Para ello se dedica a destruir la tradición, sometiéndola a una exposición y crítica deformadas, y a introducir sus propias innovaciones. El sofista es, básicamente, un innovador que persigue, mediante el descrédito de la doctrina comúnmente recibida, ganarse el reconocimiento de la multitud ignorante. Según Pletón, el sofista por antonomasia, cuya obra destructiva y suplantadora todavía deja sentir sus efectos, es Aristóteles. En su *Réplica* a la *Defensa de Aristóteles* de Scholarios se expresa en los siguientes términos:

> Aristóteles, al contrario, frecuentó, es verdad, las lecciones de Platón, pero luego, con el pretexto de hacer filosofía, practicó en realidad la *sofística*. Dominado por la vanidad, quiso convertirse en jefe de una secta personal. Por esta razón subvirtió y corrompió los principios de la filosofía, transmitidos por Platón y llegados a él desde la noche de los tiempos. Por lo demás, lo que había recibido de la boca de Platón, lo consideró propiedad privada y lo puso por escrito, introduciendo además una buena cantidad de errores. Como por otra parte se había ocupado de forma exagerada en cosas lejanas de los principios y carentes de importancia, publicó una gran cantidad de obras, tras inventar esta nueva especie de sofisma: impresionar a los ignorantes con la masa de los propios escritos[55].

---

[54] *Tratado sobre las leyes*, en Pletón (1995b), I, 2, pp. 18, 23.

[55] *Réplica a Scholarios*, p. 381 (Lagarde), cit. por Masai (1956), p. 137, quien resume la obra de Aristóteles en los siguientes términos: «Aristóteles ha destruido la continuidad histórica del espiritualismo, la cadena de oro de la sabiduría mística». Ya en la conclusión del *De differentiis* se decía: «Platón indica claramente entre sus predecesores a quién sigue y a quién contradice. Aristóteles, en cambio, es hostil a todos y a todos censura; e incluso cuando llega a utilizar algunas opiniones de sus antecesores, es evidente que no quiere en modo alguno que se vea que está utilizando opiniones de otros, recurriendo de este modo a un procedimiento típico de los sofistas y completamente ajeno a la conducta de un filósofo», Woodhouse (1986), p. 213. Sofista es también Aristóteles a los ojos de Bruno, que aplica a Aristóteles este calificativo despectivo en multitud de pasajes y para quien el Estagirita representa el momento del eclipse de la verdad. Véase la autopresentación de Aristóteles en la *Cábala del caballo Pegaseo*, en Bruno (2021), pp. 102-104.: «tras haber sido discípulo de Aristarco, Platón y otros, me vi promovido con el favor de mi padre, que era consejero de Filipo, al puesto de pedante de Alejandro Magno, bajo el cual, aunque muy versado en las ciencias humanísticas, en las que era más ilustre que todos mis predecesores, me entró la presunción de ser filósofo natural, según es costumbre en los pedantes ser siempre teme-

Pero el *De differentiis* nombra también entre los sofistas a un grupo de individuos, no más precisados, que seducen al vulgo subvirtiendo los verdaderos valores, denigrando el ejercicio de la razón y del intelecto en favor de ilusiones fantásticas. Como consecuencia de esto, los hombres «consideran que para la virtud no necesitan el razonamiento ni el conocimiento. Los hay que huyen con verdadero empeño de toda ocupación en ese ámbito, porque, convencidos por algunos sofistas embaucadores, piensan que significan su daño y perdición»[56]. Pocas páginas más adelante se nos dice:

> Los sofistas embaucan en la mayoría de las cosas y se procuran una reputación por todos los medios, y los hay que buscan una fama más que humana. No sólo no se preocupan por la verdad en absoluto, sino que, en frecuentes ocasiones, arbitran su ocultamiento. […] De los sofistas, los hay que embaucan a los más ignorantes de los que encuentran con falacias más que con razonamientos correctos. Los más

rarios y presuntuosos. Así, por estar extinguido el conocimiento de la filosofía, una vez muerto Sócrates, proscrito Platón y dispersos los demás de diferentes maneras, quedé yo solo, tuerto entre los ciegos, y pude adquirir fácilmente reputación no sólo de retórico, político, lógico, sino también de filósofo. De esta manera, transmitiendo torpe y neciamente las opiniones de los antiguos y de una manera tan deforme que ni siquiera los niños y las viejas insensatas hablarían y pensarían como yo presento hablando y pensando a aquellos hombres de bien, conseguí colarme como reformador de aquella disciplina de la que no tenía conocimiento alguno. Me llamé príncipe de los peripatéticos, enseñé en Atenas en el pórtico del Liceo, donde según la luz (a decir verdad según las tinieblas que reinaban en mí) pensé y enseñé perversamente acerca de la naturaleza de los principios y de la sustancia de las cosas, deliré más que el mismo delirio acerca de la esencia del alma, nada pude comprender correctamente de la naturaleza del movimiento y del universo y, en conclusión, me convertí en aquél por quien la ciencia natural y divina yace extinta en lo más bajo de la rueda, igual que en el tiempo de los caldeos y pitagóricos estuvo en lo más alto». Véase asimismo *De la causa, principio y uno*, en Bruno (2018): «Aristóteles, que no descubrió el uno, no descubrió el ente y no descubrió lo verdadero, porque no conoció al ente como uno. Y aunque era libre de tomar el significado del ente común a la sustancia y al accidente y también de distinguir sus categorías en tantos géneros y especies, de acuerdo con tantas diferencias, sin embargo no por ello ha dejado de ser menos poco versado en la verdad, por no haber profundizado en el conocimiento de esta unidad e indiferencia en la naturaleza y ser permanentes, y –como sofista muy seco– de pervertir con explicaciones malévolas y convicciones de poco valor el pensamiento de los antiguos, oponiéndose a la verdad no tanto quizá por incapacidad intelectual como por causa de envidia y de ambición», pp. 233 s.; « [Aristóteles] pretendió que se despreciara enteramente las opiniones de todos los demás filósofos y sus modos de filosofar. […] Sin embargo, de cuantos filósofos existen no conozco ninguno más basado en imaginaciones y más alejado de la naturaleza que él; y si en alguna ocasión dice cosas excelentes, se sabe que no proceden de sus principios y que se trata por tanto siempre de proposiciones tomadas de otros filósofos», p. 157.

[56] *Tratado sobre las leyes*, en Pletón (1995b), I, 1, p. 14.

> fraudulentos de ellos pretenden hacer milagros y parecen llevar a cabo grandes hechos con una cierta fuerza divina. En realidad, sin hacer nada de lo que pretenden como lo pretenden, asombran con estas cosas primero a los más ignorantes, que no pueden detectar tales cosas. Más tarde, como los que relatan y escriben estos hechos magnificados engañan a muchos otros y la costumbre de escuchar relatos semejantes desde jóvenes se impone a muchos otros, dañan grandemente a la sociedad civil, pues convencen de muchas cosas fuera de lugar que difieren totalmente de nuestra forma de vida. Contrariamente, los razonamientos correctamente realizados enseñan muy claramente la verdad de lo que se considera, y se ofrecen a sí mismos en toda ocasión al que quiera investigar y reflexionar acerca de ellos y le permiten a él no menos que a los anteriores aprender la verdad, con una ciencia propia, no ajena, no como los engañados por los sofistas, que creen siempre –como también los que nacen después– a partir de los que fueron convencidos antes que ellos[57].

Finalmente, en un último pasaje, se nos dice acerca de estos perturbadores y no más identificados sofistas:

> Pero se podría objetar [a la loa, realizada inmediatamente antes, de la sabiduría tradicional construida sobre el ejercicio de la razón] que algunos de los sofistas, a los que siguieron muchísimos hombres, anuncian a sus secuaces bienes mayores que los que hemos demostrado puede alcanzar el género humano, pues se obcecan en sostener que ellos poseerán una inmortalidad pura, no mezclada ya más con nada mortal, mientras que nuestras doctrinas afirman que nuestras almas nunca dejarán de unirse una y otra vez a la naturaleza mortal, cuando le llegue el momento a cada una. Pero, en primer lugar, los que son prudentes, juzgan que han de unirse no a los hombres que más prometen, sino a los que son más fiables. Por tanto, no hay que preferir las doctrinas que despiertan las mayores esperanzas por encima de las más fiables. Pues no beneficiaría en nada a los encantados por mayores esperanzas, perder el tiempo con las mentiras de creencias no sólidas acerca de los asuntos más importantes. Pues ésta es, ciertamente, la peor desgracia, engañarse acerca de los dioses y de los pensamientos más importantes para los hombres y creer algo diverso de lo que es necesario saber acerca de ellos. Además, tampoco sería en absoluto extraño, si a los que analizan correctamente les pareciera mejor lo que hemos demostrado acerca del género humano que lo que anuncian estos sofistas. En primer lugar, éstos no consideran la eternidad completa ni perfecta, ni para el universo ni para el alma humana, puesto que afirman que la generación de los seres tiene eternidad no en ambos sentidos, sino sólo en uno, el futuro. En efecto, hacen comenzar el universo en el tiempo y juzgan que se transformará al mismo tiempo que las cosas humanas, para que parezcan más creíbles a aquellos a los que anuncian estas cosas, puesto que dicen que las cosas humanas no cambian aisladamente, sino con el universo,

[57] Ibid. I, 2, pp. 18 y 24-25 (traducción ligeramente modificada).

> y piensan que el dios dará males durante poco tiempo y, durante el tiempo posterior, que es también ilimitado, los bienes. Esto es más aceptable que si dijeran que dará los males durante el primer tiempo ilimitado, y luego, en el tiempo que sigue, también ilimitado, los bienes. Al demostrar nosotros que la eternidad para el alma humana es completa y no es ni a medias ni coja, también demostramos que el bien para ella es mayor que el mal. Pues es evidente que esta eternidad en los dos sentidos es mucho más grande y más bella que aquella a medias, y lo eterno así, es mucho más perfecto y bello que lo eterno de aquella manera[58].

No es preciso insistir más en esta afirmación de la eternidad en los dos sentidos de la flecha del tiempo que Pletón realiza, en consonancia con lo que ya hemos visto. Observemos, sin embargo, que esta eternidad es afirmada también, de acuerdo por otra parte con Platón y con la tradición filosófica, para el alma. También el alma es eterna, *a parte ante* y *a parte post*, y ello implica –como Pletón reconoce explícitamente– la metempsicosis[59]. Pero, ¿en quién piensa Pletón cuándo describe de ese modo a los sofistas, de quienes se dice, por otra parte, en el capítulo dedicado a las penas, que «será quemado vivo todo sofista encontrado culpable de predicar contra nuestras doctrinas»?[60] Según Masai, «se habrá comprendido quiénes son los sofistas: son, evidentemente, los fundadores y doctores del cristianismo, y sin duda también los de las otras religiones reveladas, Judaísmo e Islam, cuyas doc-trinas responden todas a la indicación [de Pletón] de "una inspiración profética de los

---

[58] Ibid., Conclusión, pp. 131 s. (traducción ligeramente modificada). También Bruno reivindica la eternidad *a parte ante* del alma; véase en particular *De la causa*, en Bruno (2018), diálogo II. Y, conectando con Bruno, es un punto en el que insiste Schopenhauer para demostrar la insensatez de angustiarse por el futuro del alma individual más que por el infinito pasado a sus espaldas y sostener la eternidad e inmutabilidad de nuestra esencia (voluntad). Véase *El mundo como voluntad y representación*, vol. II: *Complementos*, traducción de P. López de Santamaria, Trotta, Madrid 2003, complemento 41 («Sobre la muerte y su relación con el carácter indestructible de nuestro ser en sí»), pp. 540 ss.

[59] Es este, además, un punto del *credo* de Pletón profesado en el Preámbulo a *Las leyes*: «Acerca de nosotros mismos en primer lugar creemos que nuestra alma al ser inmortal y de la misma raza que los dioses, permanece en este cielo todo el tiempo y es eterna. Además, sostenemos que los dioses la envían aquí abajo a unirse a un cuerpo mortal en diversas ocasiones, cada vez a uno diferente, por la armonía del universo», Pletón (1995b), p. 11. Cfr. también ibid., II, 22, p. 45 y Zander (1999), pp. 230-233. Frente a la oposición abierta de Ficino y Pico a la metempsicosis, también Bruno restaura en este punto el planteamiento de Pletón. Véase la abundante presencia del tema en *Expulsión de la bestia triunfante* y *Cábala del caballo Pegaseo*, pero remitimos de modo especial a la epístola preliminar del último diálogo italiano (*Los heroicos furores*), en la sección titulada «Argumento y alegoría del quinto diálogo de la segunda parte».

[60] *Tratado sobre las leyes*, en Pletón (195b), III, 31, pp. 66 s.

dioses que vienen a visitarles"»[61]. Tambrun, por su parte, observa que esta polémica anticristiana (y más en general contra el monoteísmo de las tres religiones del libro) está construida a partir de una inversión de los planteamientos de los apologetas y Padres cristianos de los primeros siglos[62]. A este respecto, no está de más señalar que Pletón pudo encontrar en Luciano de Samosata (cuya influencia sobre él ha sido reconocida y sólidamente establecida por Tambrun)[63] y en su diálogo *Sobre la muerte de Peregrino* (autor cínico que pasó por una fase cristiana en la cual se granjeó el seguimiento de multitudes cristianas) la explícita caracterización de Cristo como «sofista crucificado»:

> Los infelices [los cristianos] están convencidos de que serán totalmente inmortales, y que vivirán eternamente, por lo que desprecian la muerte e incluso muchos de ellos se entregan a ella voluntariamente. Además, su primer legislador [Cristo] les convenció de que todos eran hermanos y así tan pronto como incurren en este delito reniegan de los dioses griegos y en cambio *adoran a aquel sofista crucificado* y viven de acuerdo con sus preceptos. Por ello desprecian igual todos los bienes que consideran de la comunidad, aunque admiten estos principios sin una total certidumbre, pues si se los presenta un mago cualquiera, un hechicero o un individuo que sepa aprovecharse de las circunstancias, se hace rico en muy poco tiempo y deja con la boca abierta a esos hombres tan simples[64].

La polémica contra los sofistas, como negadores de la sabiduría ancestral y del ejercicio intelectual que la sostiene, expresa una violenta polémica anticristiana, que viene a unirse a la crítica de Aristóteles. Los dos antagonistas constituyen la fuerza dominante de un periodo histórico de decadencia y subversión de valores,

---

[61] Masai (1956), p. 140. La referencia de Masai es a *Tratado sobre las leyes*, I, 2, p. 24, donde la traducción española reza: «cada uno [poeta, sofista] pretende conocer sus asuntos por adivinación, de la relación personal que tienen con los dioses».

[62] Tambrun (2006), pp. 67 s., 80-85.

[63] Ibid. pp. 60 ss. Cfr. p. 63: «il est clair que Pléthon a trouvé chez Lucien un modèle littéraire pour rédiger de longs passages des trois premiers chapitres du *Traité des lois*». Sin embargo, Tambrun no hace nunca mención del pasaje decisivo de *Sobre la muerte de Peregrino* que vamos a citar a continuación. Lo mismo ocurre en el caso de Siniossoglou. Sobre el interés de Pletón por Luciano, de nuevo en términos generales, véase también Woodhouse (1986), pp. 18, 221.

[64] Luciano de Samosata, *Sobre la muerte de Peregrino*, 13, en Luciano (1990), *Obras*, vol. III, traducción de J. Zaragoza Botella, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid 1990 (cursiva nuestra). El paralelismo con la crítica de la sofística religiosa (cristianismo) desarrollada por Pletón es tan manifiesto que creemos que el filósofo bizantino se inspiró en este pasaje de Luciano y esperaba que sus hipotéticos lectores fueran capaces de remontar a la fuente lucianesca y descubrir la verdadera intención y objeto de la crítica.

de derrota de la razón y del intelecto junto con el triunfo de una religión contraria a la verdad ontológica, y están en el origen de la postración política de Grecia a la que Pletón intentó poner remedio con sus propuestas de reforma constitucional (y religiosa) presentadas en los *Memoriales* al emperador y al déspota de Morea[65] y en su *Tratado sobre las leyes*. De nuevo aquí encontramos un paralelismo con Giordano Bruno, quien, de forma más explícita que Pletón, nos presenta, en el universo eterno, una concepción de la historia marcada por la sucesión vicisitudinal de periodos de luz (inteligencia y virtud, religión asociada a la filosofía; el periodo anterior a Aristóteles) y tinieblas (ignorancia y vicio, religión disociada de la «verdadera contemplación filosófica»; el periodo aristotélico-cristiano). Como Pletón, hallamos también en Bruno una crítica y devaluación de los presuntos 'milagros' obrados por Cristo y sus seguidores, reducidos por Bruno al rango de «bagatelas» y «gentilezas», cuya función es ganar, cual juegos de prestidigitadores, la confianza de la multitud ignorante y «atónita»[66].

Otros dos puntos de confluencia de Pletón con Bruno señalaremos para concluir, confluencias que, como en el caso de las anteriormente constatadas, no hemos de interpretar en el sentido de una influencia directa de Pletón en Bruno (que consideramos altamente improbable, si no imposible, como ya hemos dicho), sino sencillamente como muestra de una idéntica inserción y vuelta de ambos a la tradición sapiencial, tal como ésta se había desarrollado en la Antigüedad; como una común 'reivindicación de la filosofía' en tanto que ejercicio intelectual que 'salva' y une con Dios al individuo que la ejerce de forma consecuente, frente a su reducción a 'ancilla theologiae sive religionis' en la sociedad europea tras el triunfo de la religión cristiana.

En un conocido testimonio Georgius Trapezuntius (1395-1484) mencionó una conversación suya con Pletón, en el tiempo del concilio de Florencia (1439), en los siguientes términos: «Yo le oí declarar en Florencia, pues vino con los griegos al concilio, que dentro de pocos años el mundo entero aceptaría una misma religión, con un ánimo, una mente y una predicación. Y cuando yo le pregunté si sería la religión de Cristo o la de Mahoma, respondió: 'ni una ni otra, sino una religión no diferente de la del paganismo'»[67]. La base de este juicio estaría en la fir-

[65] Véase el *Memorial a Teodoro*, déspota de Morea, recogido en Pletón (1995b), pp. 135-166, y también *infra*, cap. 5.

[66] Entre los varios lugares de la obra bruniana que se podrían citar al respecto, remitimos al tratamiento de la constelación de Orión en Bruno (1989), pp. 281-286, y al pasaje antieucarístico con que concluye el segundo diálogo de *La cena de las Cenizas* en la primera redacción impresa; véase Bruno (2015), pp. 251-254. Permítasenos también remitir al lector a Granada (2005), pp. 133-154.

[67] Cit. en Garin (1989), p. 102.

me convicción de Pletón del rígido determinismo que rige el funcionamiento del mundo y el curso de la historia, al que parece conceder un carácter cíclico en conexión con las revoluciones celestes, posiblemente no muy diferente de la concepción bruniana del curso vicisitudinal de la historia[68]. Sin embargo, esta convicción en el gobierno del mundo por la Providencia, no justificaba el abandono humano, sino que requería por el contrario una enérgica acción humana, la activa colaboración humana con el decreto de la Providencia divina. Además de en el *Tratado sobre las leyes*, encontramos una decidida afirmación de este principio en el *Memorial a Teodoro:*

> Ante todo es preciso, pues, considerar que en medio de las más difíciles circunstancias ni los ciudadanos ni los Estados y pueblos deben desesperar de una fortuna mejor. […] De forma que no es justo que nos abandonemos a nuestra suerte ni que desesperemos de salvarnos, sino que también nosotros, en la esperanza de que mejore nuestra difícil situación, debemos considerar y deliberar con toda seriedad por dónde y cómo podrá hacerse más segura nuestra situación y nos podremos procurar un destino mejor y más afortunado en la medida de nuestras fuerzas. Pero para hacer que un Estado o pueblo pase de una situación peor a otra mejor, segura y estable en todo cuanto atañe a la condición de sus hombres, no hay otro camino más que la reforma de la constitución[69].

Entre las reformas que propone Pletón figuran también unas medidas de reforma religiosa. Si tenemos en cuenta que ya en la crítica de los sofistas había dicho que «dañan grandemente a la sociedad civil, pues convencen de muchas cosas fuera de lugar que difieren totalmente de nuestra forma de vida»[70], probablemente una referencia al helenismo precristiano, podemos comprender que Pletón considere la necesidad perentoria de una reforma religiosa, que en el *Memorial a Teodoro* se expresa con una gran dosis de prudencia, en tanto que se trata de medidas que un príncipe cristiano debe implantar de modo inmediato[71], pero que en el tratado esó-

---

[68] Cfr. Bruno (1989), pp. 258 s.: «el destino ha establecido la alternancia vicisitudinal de las tinieblas y la luz», y la recuperación del *lamento* hermético del *Asclepius* en pp. 264-266.

[69] *Memorial a Teodoro*, en Pletón (1995b), pp. 138-140. Cfr. también pp. 142, 158 s. e *infra*, cap. 5.

[70] *Tratado de las leyes*, en Pletón (1995b), I, 2, p. 24, cit. supra nota 57.

[71] *Memorial a Teodoro*, en Pletón (1995b), pp. 153-155. Apelando implícitamente, pero de forma inconfundible, a los tres principios de la sana religión establecidos por Platón en *Las leyes* (los dioses existen, son providentes y «no se dejan seducir con plegarias y oraciones», libro X, 885b), Pletón aconseja introducir una serie de medidas contra la Iglesia y la práctica religiosa cristiana por considerar que transgreden el tercer punto. La convicción de Pletón de que «la divinidad no necesita de los hombres» (p. 153) es convicción también de Bruno, que

terico de *Las leyes* se exponen de modo explícito y por extenso como una restauración del politeísmo helénico depurado y plenamente armonizado con la teología y ontología de la filosofía también restaurada[72]. Pero lo que queremos señalar es la exigencia de Pletón de una disposición activa por parte del sujeto humano en la construcción de la propia fortuna o suerte, abandonando la tentación de dejarlo todo en manos de la divinidad. Concepción activa, pues, del sujeto humano, que, en su polémica anticristiana, coincide con el antisavonarolismo de Maquiavelo[73] y con la crítica bruniana de la «santa asinidad»[74].

John Monfasani formuló hace algunos años, a propósito de la mencionada declaración de Pletón a Trapezuntius, una hipótesis sobre la intención y destinatario del tratado de *Las leyes*. Aunque se trata sin duda de una mera conjetura, nos atrevemos a recogerla como constatación de la dimensión política del programa

---

en la *Expulsión de la bestia triunfante* afirma que «los dioses no serían dioses si se tomaran placer o disgusto, tristeza o alegría por lo que los hombres hacen o piensan», Bruno (1989), pp. 171 s.

[72] Recordemos que el resumen del contenido de *Las leyes* decía que la teología filosófica se había traducido en una teología política (religión civil) concorde con ella, sobre la base de una depuración de la religión politeísta tradicional: «una teología según Zoroastro y Platón, en la que las divinidades reconocidas por la filosofía llevan los nombres de los dioses tradicionales griegos. Aunque por las tergiversaciones de los poetas estos nombres sólo acordaban imperfectamente con la doctrina filosófica, se han conciliado al máximo con ésta», cit. *supra*, nota 53. El resumen añadía que el tratado contenía «un culto apropiado que sin ser deficiente no es superfluo».

[73] Véase Maquiavelo, *Asino*, v, 115-126, en Machiavelli (1993), p. 967: «Creer que sin ti ha de luchar por ti/ Dios, estando tú ocioso y de rodillas/ ha devastado muchos reinos y muchos estados./ Son muy necesarias las oraciones:/ completamente loco es aquel que al pueblo veta/ sus ceremonias y sus devociones,/ porque de ellas luego se cosecha/ unión y buen orden, y de éste/ buena después nos viene y alegre fortuna./ Mas que no haya nadie de tan poco cerebro/ que crea, si su casa viene en ruinas,/ que Dios la salvará sin otro apuntalamiento,/ puesto que morirá bajo sus propias ruinas» (traducción nuestra).

[74] La crítica bruniana de la pasividad y la apelación a un sujeto humano activo es un componente central de la filosofía bruniana, estrechamente ligado a la crítica de la justicia de la fe y de la predestinación de la Reforma y en general a su polémica anticristiana. No es extraño, por tanto, que sea un motivo constante en los tres diálogos morales de 1584-85. Como ejemplo recogemos únicamente el irónico soneto «Elogio del asno» de la *Cábala del caballo Pegaseo*: «¡Santa asinidad, santa ignorancia,/ santa estulticia y pía devoción!,/ sólo tú puedes hacer las almas tan buenas/ que el ingenio y estudio humanos no las alcanza./ No llega fatigosa vigilancia/ del arte o invención cualquiera/ ni contemplación de sabios/ al cielo donde te edificas la morada./ ¿De qué os vale curiosos, estudiar,/ querer saber qué hace la naturaleza,/ si los astros son bien tierra, fuego y mar?/ La santa asinidad de eso no se cuida;/ con las manos juntas y de rodillas quiere estar,/ esperando de Dios su buenaventura./ Ninguna cosa dura/ excepto el fruto del eterno descanso,/ el cual nos conceda Dios tras la sepultura», Bruno, (2020), p. 19.

pletoniano de restauración de la sabiduría antigua, esto es, de la filosofía. Decía Monfasani:

> I therefore offer the following hypothesis as Pletho's thinking: just as after the death of Plato, Alexander the Great made the Greeks supreme throughout the ancient world, so too after the death of Pletho, a new Alexander would arise and once again raise the victorious banner of Hellenism over the whole earth. Pletho wrote the *Treatise on the Laws* not to make converts amongst his contemporaries, but to provide a written model for the future world Hellenic state. His life's task was not to create a brotherhood of pagans –contemporary society would not permit that– but to prepare the intellectual foundations of the coming new world order. In the last analysis, Pletho's prophesy [as Trapezuntius had expressed it] gave meaning and purpose to his paganism. […] True to his own advice, he did not despair of Providence. By the time he spoke with Georg of Trebizond in Florence he had transferred his hopes to a coming age and probably had written at least book 1 of the *Treatise on the Laws*. He wrote for the future, for the *Restitutio rerum Graecarum* which would come after his death and which would have as its spiritual core a *Restitutio Hellenismi*[75].

Para concluir, viniendo a la cuestión de la vía a la virtud y el modo de conjunción con la divinidad, se recordará que en su velada crítica en el *Tratado sobre las leyes* del cristianismo como sofística[76] Pletón afirmaba que los sofistas (los propugnadores del cristianismo) han «convencido» a los hombres de que «para la virtud no necesitan el razonamiento ni el conocimiento», con la consecuencia de que los hombres «huyen con verdadero empeño de toda ocupación en ese ámbito, porque, convencidos por algunos sofistas embaucadores, piensan que significan su daño y perdición». No es difícil reconocer aquí el eco de una predicación antiintelectualista de tipo paulino, como la que en 1 Corintios 1 opone la «locura de la fe» que salva a la «sabiduría del mundo» que lleva a los hombres que se confían en ella a la «perdición»[77]. Frente a esta subversión de los valores de la filosofía, es decir, del helenismo, por la que San Pablo osa decir

> hablamos entre los perfectos una sabiduría que no es de este siglo ni de los príncipes de este siglo, abocados a la destrucción, sino que enseñamos una sabiduría divina, misteriosa, escondida, predestinada por Dios antes de los siglos para nuestra gloria,

[75] Monfasani (1995), cap. X, pp. 60-61.
[76] *Tratado sobre las leyes*, en Pletón (1995b), I, 1, p. 14; cit. *supra*, nota 56.
[77] 1 Corintios 1, 17-30.

> que no conoció ninguno de los príncipes de este siglo, pues si la hubieran conocido, nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria[78],

Pletón reafirma la razón y el intelecto naturales del hombre como la vía adecuada para el conocimiento de la verdad y de la virtud. Siempre en oposición a los sofistas, Pletón afirma que «nosotros, por el contrario, siempre *teorizaremos* de acuerdo con lo que creyeron y dijeron desde muy antiguo los más sabios y, al mismo tiempo, *examinaremos con nuestra razón*, el más poderoso y divino de nuestros criterios, y, en la medida de lo posible, juzgaremos con exactitud lo óptimo en cada ocasión»[79].

Son abundantes los lugares de los fragmentos conservados de *Las leyes* en donde Pletón reafirma enérgicamente los principios del intelectualismo filosófico y moral, la capacidad humana de una activa 'asimilación a lo divino', por emplear la famosa expresión de Platón en el *Teeteto*[80] a partir de la presencia en el hombre de un intelecto afín a la divinidad. He aquí algunos de dichos pasajes:

> Tampoco debemos suponer, como algunos, que, aunque podamos eventualmente tener alguna percepción de la verdad acerca de cualquier otra cosa, no nos convendría en tanto hombres investigar los asuntos divinos, como si no pudiéramos saber nada con claridad acerca de ellos, porque están por encima de nuestras posibilidades, e hiciéramos algo que no agrada a los dioses, investigar y curiosear sus cosas. […] Aunque lo divino es muy superior a nosotros, no por ello nos es incognoscible, puesto que somos racionales y nuestra naturaleza no es totalmente diferente de la suya. Él nos infundió una tendencia a investigar su naturaleza para que efectiva-

[78] 1 Corintios 2, 4-8.

[79] *Tratado sobre las leyes*, en Pletón (1995b), I, 2, pp. 23 s. (cursiva nuestra).

[80] *Teeteto*, 176b: «… hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad». Siniossoglou ha señalado este punto con toda claridad. Véase Siniossoglou (2011), p. 168: «There can be no position more virulently opposed to Orthodox theology than the 'idolatrous' persuasion that godlikeness is tantamount to a cognitive process initiated and completed by man's natural faculties. And yet in Plethon the firm belief in man's capacities to achieve the intellection of 'Zeus' is sufficiently pronounced free of either the formal Renaissance concern to subjugate Platonism to Judeo-Christianity or the biblical disguise employed by Pico. Pletho is an 'apostate' in so far as he pledges allegiance to the credo that man may comprehend god […]. It is imperative to reconstruct Plethon's position on the human capacity to apprehend divinity. It will emerge that both the *Differences* and the *Nomoi* are ultimately pagan in one and the same way. This is by promoting a Platonic ideal of godlikeness, realisable through intellectual ascent alone».

> mente investigáramos y, por medio de esa investigación, llegáramos a conocer algo de su persona y, al conocer, nos beneficiáramos lo más posible[81];
>
> sostened –dice la Invocación matinal a los dioses, la primera de la serie conservada de las llamas por Scholarios como testimonio del paganismo de Pletón– todo lo que sea posible lo que en nosotros por naturaleza es mejor y es principio rector, emparentado con vosotros, para que os obedezca todo lo posible y domine y gobierne la peor de las dos partes que hay en nosotros. […] Que no nos apartemos completamente de vosotros, bajo el dominio de lo mortal e irracional en nosotros, subordinados a lo desordenado de nuestra naturaleza, sino que, cuidando lo más excelso de nuestro ser, que es inmortal y está emparentado con vosotros, proveamos para que, en tanto es lo mejor en nosotros, os obedezca a vosotros, buenos y felices en todo, que *nos unamos a vosotros todo lo que nos sea posible*, de la manera más acorde con vosotros […] y que nosotros mismos seamos tan felices como sea posible en *nuestra comunión con vosotros*[82].

Es lógico que también en este punto encontremos una posición paralela en Bruno. Ya en *La cena de las Cenizas* se opone el modo de proceder de Copérnico como una elevación a la verdad cosmológica del movimiento de la Tierra mediante «el ojo de la divina inteligencia», a la multitud que se precipita en las tinieblas de la ignorancia «por el sentido del oído de una fe innoble y animal». Es difícil no ver aquí una alusión despectiva al pasaje paulino que vincula la fe con la audición de la palabra salvadora[83]. Gracias a ello Copérnico es la «aurora que debía preceder la salida de este sol de la antigua y verdadera filosofía, durante tantos siglos sepultada en las tenebrosas cavernas de la ciega, maligna, proterva y envidiosa ignorancia»[84], retorno de la filosofía, que en Pletón se expresaba en la forma de la sabiduría ancestral formulada por Zoroastro y Platón y cuyo regreso –si aceptamos la hipótesis de Monfasani– se confiaba a la divina Providencia y a la acción de una especie de 'príncipe nuevo' (por hablar en términos maquiavelianos) iluminado por el *Tratado de las leyes* de Pletón. En Bruno se expresa, en cambio, en términos de la revolución cosmológica del universo infinito (concepto ajeno, ciertamente, a Pletón, pero que Bruno atribuye también a la antigua sabiduría prearistotélica) y en su necesario complemento teológico-político se encomendaba a la nueva alianza

---

[81] *Tratado sobre las leyes*, en Pletón (1995b), I, 3, pp. 27 s. Cfr. Siniossoglou (2011), pp. 181 s.
[82] *Tratado sobre las leyes*, en Pletón (1995b), III, 34, p. 73 (cursiva nuestra).
[83] Romanos 10, 17: «Luego la fe viene de la audición y la audición, por la palabra de Cristo». Véase Bruno (2015), p. 42 s: «la multitud que discurre, se guía (se precipita más bien) por el sentido del oído de una fe innoble y animal».
[84] Ibidem.

entre la filosofía y príncipes ilustrados, como Isabel de Inglaterra y Enrique de Navarra[85]. Por todo lo que hemos dicho, creo que no será difícil reconocer en el manifiesto filosófico con que Bruno abre el *De immenso et innumerabilibus* (publicado en 1591), la misma reivindicación de la filosofía como ejercicio intelectual y la misma batalla contra la sofística que hemos visto en Pletón, más allá de la afirmación del universo eterno (como en Pletón), pero (a diferencia de él) espacialmente infinito, pero cuya infinitud espacial Bruno retrotraía a la tradición sapiencial añorada por el bizantino:

> Tratamos de alcanzar una contemplación no ligera y vana, sino gravísima y dignísima del hombre perfecto, cuando buscamos el esplendor, la fusión y comunión con la divinidad y naturaleza, no en un individuo egipcio, sirio, griego o romano; no en una comida, bebida y alguna materia más innoble, junto con la masa de los atónitos y fingimos y soñamos que lo hemos encontrado, sino en la augusta morada del omnipotente, en el inmenso espacio etéreo, en la infinita potencia de la naturaleza que a la vez se hace todas las cosas y hace todas las cosas, donde contemplamos tantos astros, quiero decir mundos y grandes animales, dioses que –innumerables e infinitos– celebran armoniosamente con su canto y su danza, dentro por doquier de sus propios límites y órdenes, al único altísimo. Así, a partir del efecto eterno, inmenso e innumerable de las cosas visibles, se contempla e intelige esa majestad y bondad sempiterna e inmensa que, de acuerdo con su dignidad, es glorificada por la presencia, canto armónico y pregón de su gloria que efectúan, en asamblea manifiesta a nuestros ojos, los innumerables dioses, quiero decir mundos. A su inmensidad no cuadrará un domicilio y un templo mensurable; para conocer y rendir culto a la plenitud de su majestad no basta con un orden de ministros que se puedan enumerar[86].

---

[85] En el epílogo («'Spinozism before Spinoza', or the pagan roots of modernity») de su importante estudio, Siniossoglou ha insistido –muy justamente nos parece– en los elementos anticipatorios de la modernidad (y de la emancipación de la filosofía que le es propia) presentes en la obra de Pletón una vez que se descubre el programa filosófico que pretendía llevar a cabo; véase Siniossoglou (2011), pp. 418-426. Lamentablemente, no muestra el conocimiento suficiente de la obra de Bruno y no ha podido registrar la afinidad y complementariedad entre ambos pensadores. Véase Granada (2005), especialmente la Introducción, pp. 11-43 y, por lo que se refiere a la problemática teológico-política, Sacerdoti (2002).

[86] *De immenso et innumerabilibus*, I, 1, en Bruno (1879-1891), vol. I, 1, p. 205. El pasaje establece con toda claridad la firme convicción de un ascenso a la divinidad, como en Pletón, a través de la contemplación intelectual de la filosofía y expresa también el menosprecio de los misterios cristianos como una mera ilusión vulgar que no puede ser impuesta al filósofo. Esto, sin embargo, no impide que haya una diferencia (importante) con respecto a Pletón: en Bruno esta unión con la divinidad se da en la medida en que ella se expresa plenamente en la naturaleza infinita (Diana), pues en su ser absoluto (Apolo) la divinidad es inaccesible y con respecto a ella sigue valiendo la teología negativa o apofática.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Gemisto Pletón

LAGARDE (1973). Bernadette Lagarde, «Le "De differentiis" de Pléthon d'après l'autographe de la Marcienne», *Byzantion*, 43, pp. 312-343.

LAGARDE (1976). Bernadette Lagarde, *Georges Gémiste Pléthon : Des différences entre Platon et Aristote (Édition, traduction et commentaire)*, Tesis de Doctorado de 3er ciclo, Universidad de París IV, París.

LAGARDE (1989). Bernadette Lagarde, «Georges Gémiste Pléthon: Contre les objections de Scholarios en faveur d'Aristote (Réplique)», *Byzantion* 59, pp. 354-507

PLETÓN (1858), *Traité des lois*, edición de C. Alexandre y traducción de A. Pellissier, Fermin Didot, París (reprint Elibron Classics, Amazon-Great Britain 2006).

PLETÓN (1988). *Contra Scholarii pro Aristotele obiectiones*, editada por E. V. Maltese, Teubner, Leipzig.

PLETÓN (1995a). *Oracles Chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon*, edición crítica con introducción, traducción y comentario por Brigitte Tambrun-Krasker, Corpus Philosophorum Medii Aevi-Philosophi Byzantini, Academia de Atenas, Atenas -Vrin, París -Éditions Ousia, Bruselas.

PLETÓN (1995b). Jorge Gemisto Pletón, *Tratado sobre las leyes. Memorial a Teodoro*, estudio preliminar, traducción y notas de F. L. Lisi y J. Signes, Tecnos, Madrid.

PLETÓN (1998). *Georges Gémiste Pléthon. Manuel d'astronomie*, editado por A. Tihon y R. Mercier, Corpus des astronomes byzantins, vol. IX, Bruylant-Academia, Lovaina la Nueva.

PLETÓN (2001). Giorgio Gemisto Pletone, *Delle Differenze fra Platone ed Aristotele*, edición de Moreno Neri, Raffaelli Editore, Rímini 2001.

PLETÓN (en preparación). *En quoi Aristote est en désaccord avec Platon (De differentiis) / Contre les objections de Scholarios en faveur d'Aristote (Réplique à Scholarios)*, edición y traducción de B. Lagarde, notas de B. Tambrun y B. Lagarde, Les Belles Lettres, París.

Obras de otros autores

BRUNO (1879-1891). Giordano Bruno, *Opera latine conscripta*, ed. de F. Fiorentino y otros, Morano-Le Monnier, Nápoles-Florencia.

BRUNO (1989). Giordano Bruno, *Expulsión de la bestia triunfante*, traducción de M. Á. Granada, Alianza Universidad, Madrid.

BRUNO (2015). Giordano Bruno, *La cena de las Cenizas*, trad. de M. Á. Granada, Tecnos, Madrid.

BRUNO (2018). Giordano Bruno, *De la causa, el principio y el uno*, traducción de Miguel Á. Granada, Tecnos, Madrid.

BRUNO (2019). Giordano Bruno, *Del infinito: el universo y los mundos*, traducción de Miguel Á. Granada, Tecnos, Madrid.

BRUNO (2021). Giordano Bruno, *Cábala del caballo Pegaseo*, trad. de M. Á. Granada, Tecnos, Madrid.

FICINO (1576). Marsilio Ficino, *Opera omnia*, Ex officina Henricpetrina, Basilea.

LUCIANO (1990). Luciano de Samosata, *Obras*, vol. III, traducción de Juan Zaragoza Botella, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.

MAQUIAVELO (1987). Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, traducción de A. Martínez Arancón, Alianza Editorial, Madrid.

MAQUIAVELO (1993). Niccoló Machiavelli, *Tutte le opere*, edición de M. Martelli, Sansoni, Florencia.

MAQUIAVELO (2001). Niccoló Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, ed. Francesco Bausi, Edizione Nazionale delle Opere, Salerno, Roma.

SCHOPENHAUER (2003). Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. II: *Complementos*, traducción de P. López de Santamaria, Trotta, Madrid.

Estudios

BARBUTO (2013). Marcelo Barbuto, «Memoria *mendace* e *imitatio*: reflexiones sobre *Discorsi*, II, 5, 2-16», *Endoxa*, pp. 299-320.

BAUSI (2008). Francesco Bausi, *Petrarca antimoderno. Studi sulle invettive e sulle polemica petrarchesche*, Franco Cesati, Florencia.

BYDÉN (2013). Börje Bydén, «"No prince of perfection": Byzantine anti-Aristotelianism from the patristic period to Pletho», en D. Angelov - M. Saxby, eds., *Power and Subversion in Byzantium*, Ashgate, Dorchester, pp. 147-176.

GARIN (1989). Eugenio Garin, «Platonici bizantini e platonici italiani del Quattrocento», en idem, *Umanisti, artisti, scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Editori Riuniti, Roma, pp. 93-114.

GENTILE - GILLY (1999). Sebastiano Gentile - Carlos Gilly, *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto/ Marsilio Ficino and the Return of Hermes Trismegistus*, Centro Di, Florencia.

GRANADA (1994). Miguel Á. Granada, «Il rifiuto della distinzione fra 'potentia absoluta' e 'potentia ordinata' di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno», *Rivista di storia della filosofia*, 49, pp. 495-532.

GRANADA (2000). Miguel Á. Granada, «Palingenio, Patrizi, Bruno, Mersenne: el enfrentamiento entre el principio de plenitud y la distinción 'potentia absoluta/ordinata Dei' a propósito de la necesidad e infinitud del universo», en G. Canziani-M. Á. Granada-Y. C. Zarka, eds., *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Franco Angeli, Milán, pp. 105-134 [recogido en el presente volumen como cap. 13].

GRANADA (2002). Miguel Á. Granada, «"Blasphemia vero est facere Deum alium a Deo". La polemica di Bruno con l'aristotelismo a proposito della potenza di Dio», en E. Canone, ed., *Letture bruniane I.II del Lessico Intellettuale Europeo 1996.1997*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, pp. 151-188.

GRANADA (2005). Miguel Á. Granada, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Herder, Barcelona

GRANADA (2013). Miguel Á. Granada, «Giordano Bruno y la eternidad del mundo», *Endoxa*, pp. 349-372.

KALDELLIS (2007). Anthony Kaldellis, *Hellenism in Byzantium: The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.

MASAI (1956). François Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Les Belles Lettres, París.

MAVROUDI (2013). Maria Mavroudi, «Pletho as subversive and his reception in the Islamic world», en en D. Angelov - M. Saxby, eds., *Power and Subversion in Byzantium*, Ashgate, Dorchester, pp. 177-203.

MONFASANI (1995). John Monfasani, «Platonic Paganism in the Fifteenth Century», recogido en idem, *Byzantine Scholars in Renaissance Italy*, Variorum Reprints, Aldershot, cap. X.

MONFASANI (2005a). John Monfasani, «Pletho's date of death and the burning of his laws», *Byzantinistische Zeitschrift*, 98, pp. 459-463.

MONFASANI (2005b). John Monfasani, *Nicolaus Scutellius, O.S. a., as Pseudo-Pletho: The Sixteenth Century Treatise* Pletho in Aristotelem *and the Scribe Michael Martinus Stella*, Olschki, Florencia.

NICOLET - TARDIEU (1980). J. Nicolet - M. Tardieu, «*Pletho arabicus*. Identification et contenu du manuscrit arabe d'Istanbul, *Topkapi Serai, Ahmet III 1896*», *Journal asiatique* 268 (1980), pp. 35-57.

SACERDOTI (2002). Gilberto Sacerdoti, *Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell'Europa de Bruno e Shakespeare*, Turín, Einaudi.

SASSO (1987). Gennaro Sasso, «De aeternitate mundi (*Discorsi*, II, 5)», en G. Sasso, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, vol. I, Ricciardi, Milán, pp. 167-399.

SIGNES (1995). Juan Signes, *Jorge Gemisto Pletón: ca. 1355/1360-1452*, Ediciones del Orto, Madrid.

SINIOSSOGLOU (2011). Niketas Siniossoglou, *Radical Platonism in Byzantium: Illumination and Utopia in Gemistos Plethon*, Cambridge University Press, Cambridge.

STRAUSS (1959). Leo Strauss, *What is Political Philosophy? and Other Studies*, University of Chicago Press, Chicago-Londres.

STRAUSS (1988). Leo Strauss *Persecution and the Art of Writing*, University of Chicago Press, Chicago-Londres.

STRAUSS (1996). Leo Strauss, *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, edición de Antonio Lastra, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia.

TAMBRUN (2006). Brigitte Tambrun, *Pléthon: Le retour de Platon*, Vrin, París.

WOODHOUSE (1986). C. M. Woodhouse, *Georg Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*, Clarendon Press, Oxford.

ZANDER (1999). Helmut Zander, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, Primus Verlag, Darmstadt.

APÉNDICE 1
Argumento de Marsilio Ficino, florentino, sobre el libro de Mercurio Trismegisto a Cosme de Médicis, padre de la patria (1463)

(Marsilius Ficinus, *Opera omnia*, Basilea 1576, p. 1836)

En la época en que nació Moisés floreció el astrólogo Atlas, hermano del filósofo natural Prometeo y abuelo materno del primer Mercurio, cuyo nieto fue Mercurio Trismegisto. Esto escribe de él San Agustín, aunque Cicerón y Lactancio pretenden que hubo sucesivamente cinco Mercurios y que el quinto fue aquel que los egipcios llamaron Theut y los griegos en cambio Trismegisto. Afirman que éste mató a Argos, estuvo al frente de los egipcios y les dio leyes y letras, poniendo no obstante como caracteres de las letras figuras de animales y de árboles. Alcanzó tanta veneración entre los hombres que fue elevado al número de los dioses. Hubo numerosísimos templos construidos en honor suyo. Por una cierta reverencia no estaba permitido al vulgo pronunciar temerariamente su nombre. El primer mes del año entre los egipcios recibía su nombre, fundó una ciudad que todavía hoy se llama en griego Hermópolis, es decir, ciudad de Mercurio. Lo denominaron solemnemente Trismegisto o tres veces máximo, porque fue el filósofo más grande, el sacerdote más grande y el rey más grande. Era, en efecto, costumbre de los egipcios (como escribe Platón) elegir a los sacerdotes de entre el número de los filósofos y al rey de entre el grupo de los sacerdotes. Así pues, del mismo modo que superó a todos los filósofos en sabiduría y agudeza de mente, elevado al rango de sacerdote superó a todos los sacerdotes por la santidad de su vida y por el culto a lo divino, y elevado finalmente a la dignidad regia oscureció la gloria de los reyes anteriores con su administración de las leyes y con sus hazañas, de suerte que con razón fue denominado tres veces máximo.

Entre los filósofos fue el primero en pasar de las cosas naturales y matemáticas a la contemplación de las cosas divinas; fue el primero que disputó sapientísimamente de la majestad de Dios, del orden de los demonios y de las mutaciones de las almas. Por todo ello fue llamado el primer teólogo. Le siguió Orfeo, el cual obtuvo así el segundo lugar en la teología antigua. Iniciado en los ritos de Orfeo, Pitágoras sucedió en la teología a Aglaofemo y a Pitágoras siguió Filolao, preceptor a su vez de nuestro divino Platón. De esta manera, a partir de esta secuencia de seis teólogos, se formó, con un orden admirable, una secta de teología antigua [*priscae theologiae*], por doquier consonante consigo misma, que tuvo su origen en Mercurio y su perfección absoluta en el divino Platón.

Mercurio escribió numerosos libros relativos al conocimiento de las cosas divinas, en los cuales (¡oh Dios inmortal!) se revelan misterios arcanos, profecías que suscitan estupor; y no sólo como filósofo, sino como profeta habla y canta muchas veces las cosas futuras. Él previó la ruina de la antigua religión, él previó el nacimiento de la nueva fe, la venida de Cristo, el juicio que ha de venir, la resurrección de los cuerpos[87], la gloria de los bienaventurados, los castigos de los pecadores [*Asclepius*, 28ss.]. Esa es la razón de que San Agustín dudara de si sus muchas profecías se debían al conocimiento de los astros o a la revelación de los demonios. Lactancio, no obstante, no duda en contarlo entre las sibilas y los profetas.

Finalmente, de los muchos libros de Mercurio dos son especialmente divinos: uno trata de la Voluntad divina; el otro de la Potencia y la Sabiduría de Dios. El primero se titula *Asclepius*, el segundo *Pimander*. El platónico Apuleyo tradujo el primero al latín; el segundo en cambio ha permanecido entre los griegos hasta nuestros días, pero traído recientemente de Macedonia a Italia por la diligencia del docto y probo monje Leonardo de Pistoya, ha llegado a nuestras manos. Sin embargo, yo, como hubiera decidido, incitado por tus exhortaciones, a traducirlo de la lengua griega a la latina, estimé que sería justo, feliz Cosme, dedicarte a ti este opúsculo, pues es justo que yo ofrezca los primeros frutos de mis estudios griegos a aquél que hizo posible que me consagrara a esos estudios con su ayuda material y poniendo a mi disposición abundantes libros. Tampoco será lícito que la obra de tan sabio filósofo, tan piadoso sacerdote y tan poderoso rey sea dedicada a quien no supere él mismo a todos los demás en piedad, sabiduría y poder.

El título de este libro (para venir ya a los escritos de Mercurio) es *Pimander*, porque de los cuatro personajes que discuten en el diálogo Pimander lleva la voz cantante. Escribió sin embargo el libro en caracteres egipcios y él mismo (conocedor de la lengua griega) lo tradujo al griego y comunicó de este modo los misterios egipcios. El propósito de esta obra es exponer la potencia y la sabiduría de Dios. Como las operaciones de ambas son gemelas, de las cuales la primera permanece en la misma naturaleza de Dios[88], mientras que la segunda se extiende a las cosas externas; la primera concibe ciertamente el mundo primero, eterno, en tanto que la segunda produce el mundo segundo, temporal, discute del modo más profundo de una y otra operación, de uno y otro mundo: qué es la potencia de Dios, qué es su sabiduría, con qué orden conciben intrínsecamente, con qué curso

[87] Ms. original de *Argumentum*: "resurrectionem hominum, renovationem seculi". La lectura "resurrectionem seculi" aparece por error en la *editio princeps* de 1471, de donde pasó a las ediciones siguientes y a *Opera*. El texto original, además de plantear la resurrección de los cuerpos, menciona el tema escatológico contemporáneo de la 'renovatio mundi'.
[88] Cfr. Ficino, *Comentario a San Pablo*, cap. 2; *De christiana religione*, cap. 13.

producen exteriormente. Además, cómo se relacionan entre sí las cosas producidas, en qué convienen o en qué discrepan, de qué manera finalmente se vuelven hacia su autor.

El orden sin embargo del volumen requiere que lo distingamos en catorce diálogos y del mismo modo que la voz cantante se concede a Pimander, la segunda se ha de dar a Trismegisto, la tercera a Asclepio, la cuarta a Tat. Se propone, por tanto, Mercurio introducir a Asclepio y a Tat en las cosas divinas. No puede, sin embargo, enseñar las cosas divinas quien no las ha aprendido y no podemos descubrir con un ingenio meramente humano las cosas que están por encima de la naturaleza. Así pues, se necesita de una iluminación [*lumine*] divina de manera que podamos ver el sol mismo con la luz [*luce*] del sol. Pero la iluminación [*lumen*] de la mente divina no se infunde nunca en el alma, a menos que el alma se vuelva enteramente a la mente de Dios, como la Luna al Sol. El alma no se vuelve a la mente a menos que ella misma se haga también mente. Pero no es mente antes de que haya depuesto los engaños de los sentidos y las nieblas de la fantasía. Por esta razón Mercurio se despoja de los sentidos y de los velos de la fantasía, replegándose al umbral de la mente. Entonces Pimander, es decir, la mente divina, fluye al punto sobre él, por lo que contempla el orden de todas las cosas que existen en Dios y manan de Dios. Finalmente, explica a los demás hombres las cosas que le han sido reveladas por la divinidad. Este es, pues, el título de libro, este su propósito y su orden. Tú ahora, feliz Cosme, lee con provecho y vive largamente a fin de que la patria viva también largamente.

[Traducción de Miguel Á. Granada]

APÉNDICE 2
Marsilio Ficino, Proemio a Lorenzo el Magnífico de la traducción de Plotino (1492)

(*Opera omnia*, Basilea 1576, pp. 1537 s.)

El gran Cosme, por decisión del Senado padre de la patria, en el tiempo en que se desarrollaba en Florencia bajo el Pontificado de Eugenio el acuerdo entre griegos y latinos, escuchó con frecuencia discutir acerca de los misterios platónicos a un filósofo griego de nombre Gemisto, de apelativo Pletón, como si fuera otro Platón; hasta tal punto fue inspirado por la palabra ardiente de aquel, hasta tal punto animado que desde entonces concibió la idea de una Academia, la cual había de hacer nacer en tiempo oportuno. Mientras que el mismo gran Médicis iba concibiendo

tan gran concepto, a mí, todavía un joven hijo de su ilustrísimo médico Ficino, me destinó a una gran obra: a esto mismo me dedicó en lo sucesivo. En adelante, puso su esfuerzo para que yo tuviera todos los libros griegos no sólo de Platón, sino también de Plotino. Posteriormente en el año 1463, cuando yo tenía treinta años de edad, me encargó que tradujera primeramente a Hermes Trismegisto y después a continuación a Platón. En el plazo de pocos meses traduje a Hermes, mientras él todavía vivía, entonces también empecé con Platón. Aunque también deseaba a Plotino, sin embargo no me hizo ninguna mención de traducirlo para no parecer que me oprimía de una sola vez con un peso excesivo. ¡Tanta era la clemencia de este gran varón para con los suyos, tanta era su modestia con todos!, y así tampoco yo (como si no fuera un profeta) pensé en modo alguno en abordar a Plotino. Pero entretanto Cosme expresó finalmente lo que mientras vivió en la tierra mantuvo callado, o más bien me lo imprimió desde lo alto. Pues en el momento en que yo ofrecía mi Platón a la lectura de los latinos, el alma heroica de Cosme instigó, no sé cómo, que el espíritu heroico de Juan Pico de la Mirándola viniera a Florencia, sin que él mismo supiera de qué manera había llegado hasta allí. Éste ciertamente, nacido el año en que yo emprendía la traducción de Platón, después viniendo a Florencia en el día y aproximadamente en la hora que publiqué a Platón, inmediatamente después del primer saludo me preguntó acerca de Platón. En verdad, le digo a éste que hoy nuestro Platón ha salido de nuestra casa. Él se congratuló vehementemente de ello y enseguida, sin que ni él ni yo sepamos por medio de qué palabras, mejor que invitarme, me incitó a traducir a Plotino. En verdad parece obra divina que a la misma hora en que Platón en cierto modo renacía, el héroe Pico (nacido bajo Saturno, señor de Acuario, bajo el que yo mismo había nacido treinta años antes, y llegado a Florencia el mismo día en que nuestro Platón era editado) me inspirara maravillosamente el antiguo anhelo concerniente a Plotino, que el cielo había inspirado al héroe Cosme, y que hasta aquel momento, estaba oculto para mí. Pero puesto que ahora hemos tocado la divina providencia en el ejercicio de la filosofía parece que vale la pena que la prolonguemos un poco más allá. No se ha de pensar ciertamente que aquellos ingenios humanos agudos y en cierto modo filosóficos pueden ser atraídos paulatinamente y conducidos a la perfecta religión por ningún otro alimento excepto la filosofía; pues generalmente los ingenios agudos solamente confían en la razón y cuando la reciben de un filósofo religioso, admiten de inmediato con gusto la común religión. Imbuidos de ella son llevados con mayor facilidad a la mejor especie de religión comprendida bajo el género. De esta manera, queriendo la divina providencia llamar de nuevo hacia sí de manera admirable a todos a partir del ingenio de cada uno, sucedió que antaño (con Zoroastro en Persia y con Hermes Trismegisto en Egipto) nació una filosofía religiosa,

consonante consigo misma en ambos casos; después fue cultivada en Tracia por Orfeo y Aglaofemo; después creció con Pitágoras en Grecia e Italia, recibiendo finalmente consumación en Atenas por obra del divino Platón. Era sin embargo costumbre de los viejos teólogos ocultar los misterios divinos tanto mediante números y figuras matemáticas como mediante imágenes poéticas, con el fin de que no accedieran por alguna temeridad al dominio común. Finalmente Plotino desnudó la Teología de estos velos y (según atestiguan Porfirio y Proclo) fue el primero y único que penetró por inspiración divina en los misterios de los antiguos; pero tanto por la increíble concisión de su lenguaje como por la riqueza de sus pensamientos y la profundidad de su sentido, no solamente necesita de una traducción, sino también de comentarios. Por todo ello en la traducción y explicación de los teólogos antiguos nosotros hemos dedicado nuestros esfuerzos a Platón y Plotino, con la finalidad de que (al salir a la luz esta Teología) los poetas por un lado dejen de contar impíamente entre sus fábulas los hechos y misterios de piedad y que por su parte el mayor número de aristotélicos, es decir, casi todos los filósofos, sean inducidos a pensar que no se ha de considerar la religión (al menos la común) como si fuera cuentos de vieja. Pues casi todo el espacio ocupado por los peripatéticos está dividido en dos sectas fundamentales: la alejandrista y la averroísta. Los primeros piensan que nuestro entendimiento es mortal y los segundos sostienen que es único; tanto los unos como los otros eliminan por igual de raíz toda religión, fundamentalmente porque parecen negar la providencia divina acerca de los hombres (si bien ambos se apartan por igual de su Aristóteles, cuya mente pocos –excepto el sublime Pico, nuestro compañero en la platónica familia– interpretan hoy con aquella devoción con que lo interpretaron antaño Teofrasto y Temistio, Porfirio, Simplicio, Avicena y recientemente Pletón. Sin embargo, si alguien piensa que una impiedad tan divulgada y arraigada en sutiles ingenios puede ser borrada de entre los hombres tan sólo mediante una simple predicación de la fe, se convencerá al margen de toda duda ante la cosa misma de su profundo error. Se necesita de una potestad considerablemente mayor y ésta es o bien milagros divinos patentes por doquier o bien cuanto menos una religión filosófica que persuadirá algún día a los filósofos que la escuchen de buen grado. Quiere además la divina providencia confirmar en nuestro tiempo el género mismo de su religión mediante la autoridad y la razón filosófica, hasta tanto que en el momento establecido confirme –como ya hizo en otro tiempo– la verísima especie de religión mediante milagros patentes a todos los pueblos. Guiados, pues, por la divina providencia hemos traducido al divino Platón y al gran Plotino. Ciertamente hace ya tiempo que te enviamos al mismo Platón para que de alguna manera reviviera junto a aquel en quien revivió Cosme y renacido creció a medida de nuestros deseos y

florece adulto felizmente, pero ahora, aunque te enviamos por derecho a Plotino, no te lo enviamos ciertamente, sino que vemos que él mismo va hacia ti alegre y espontáneamente como raptado por el mismo Platón de la misma manera que un hierro es raptado por una piedra hercúlea: de manera que junto a ti magnánimo Lorenzo, patrón único de las letras, viva felicísimamente en compañía de su Platón. Escucha pues felizmente a Plotino que habla junto a ti con Platón de todos los misterios de la filosofía, pero antes de que lo escuches deberás escuchar a su piadoso discípulo Porfirio que nos narra brevísima pero al mismo tiempo verísimamente la vida, las costumbres y los hechos del maestro. Nuestro Angelo Poliziano, protegido tuyo, hombre de juicio acertadísimo, afirma que esta historia no es tanto oratoria como filosófica, por esto te agradará sobremanera. Finalmente no sólo escucha felizmente sino vive también felizmente y tanto como nos amas a nosotros, queridísimo Lorenzo, te ruego que ames también a nuestro Filippo Valori, varón egregio, estudioso de la sabiduría y teología y que a ti te ama ardientemente.

[Traducción de Miguel Á. Granada]

BY NC ND

2. Giovanni Pico y el mito de la *concordia*. La reflexión de Pico después de 1488 y su polémica antiastrológica

Si hubiera que destacar un rasgo de la decisiva operación cultural promovida por Marsilio Ficino, deberíamos elegir sin duda la concepción de la *prisca theologia* como tradición sapiencial, a la vez teológico-religiosa y filosófica, en la que la Antigüedad, desde el Egipto de Hermes Trismegisto y la Persia de Zoroastro hasta la Grecia de Platón y Plotino, coincidía en una armonía doctrinal y en una concordia con el cristianismo. Ficino reconocía, ciertamente, un desarrollo doctrinal, que llegaba en Platón a la «culminación» y en Plotino al «desvelamiento», pero ponía el acento en la «consonancia» o comunidad doctrinal dentro de una tradición en la que el conocimiento de la naturaleza (*física*) quedaba trascendido en una elevación teórica hasta el principio divino (*teología*) y donde el conocimiento de Dios se daba unido a la *pietas* o devoción, al culto religioso. Ficino podía, por todo ello, presentar a sus contemporáneos la restauración de esa *prisca theologia*, por su carácter de *pia philosophia* o *docta religio*, como una alternativa constructiva, al menos al nivel de la intelectualidad, a la profunda crisis teológica y religiosa de la sociedad cristiana contemporánea, donde la religión había caído en la *superstición* e ignorancia, desgajada de una filosofía que, por su parte, se había precipitado desde hacía varios siglos en la *impiedad*.

El platónico florentino hacía responsable de ese curso histórico en gran medida al aristotelismo, a ciertas interpretaciones de Aristóteles asociadas a Averroes y a Alejandro de Afrodisia, que por su negación de la inmortalidad del alma personal y la afirmación de la unicidad del intelecto tenían como efecto la reducción del sujeto humano a la inmanencia cósmica y cortaban la posibilidad de una elevación hasta el principio divino, reduciendo además la religión al papel de fábula socialmente útil para el gobierno de la multitud. Por eso la restauración de la *prisca theologia*, y del platonismo como su componente fundamental, tenía el carácter de una apologética religiosa y de una polémica antiaristotélica[1].

Es verdad que en un documento tan indicativo de su proyecto global como el proemio a la traducción de Plotino[2] Ficino señalaba, en 1492, que esas interpretaciones de Aristóteles constituían una tergiversación y remitía precisamente a

[1] Véase «Apologética platónica y apologética escéptica: Ficino, Savonarola, Gianfrancesco Pico», en M. Á. Granada, *El umbral de la modernidad: Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Herder, Barcelona 2000, pp. 119-167.

[2] Véase la traducción de este proemio en el Apéndice 2 al capítulo anterior.

Giovanni Pico («complatonicum nostrum») para una lectura correcta («piadosa») de la obra del Estagirita. Sin embargo, Aristóteles no forma parte de la *prisca theologia*, sino que en el mejor de los casos «sigue sus huellas»: «como nos enseñan los teólogos antiguos: Zoroastro, Mercurio [Trismegisto], Orfeo, Aglaofemo, Pitágoras, Platón, cuyas huellas sigue básicamente el físico Aristóteles».[3] Aristóteles es fundamentalmente un *físico*, esto es, su atención se dirige fundamentalmente a la naturaleza, sin elevarse al principio divino y sin establecer con él un vínculo religioso.

Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) modifica decisivamente el planteamiento ficiniano. Para él, Aristóteles forma parte integrante de esta tradición de filosofía antigua unitaria y concorde con el cristianismo. Lo hace, no como un físico que sigue las huellas de los teólogos sin elevarse a las alturas de la reflexión teológica, sino como un filósofo de la misma dimensión que los *prisci*, comparable a Platón en elevación teológica. Por otra parte, Pico atiende también a una tradición a la que Ficino no había prestado atención: la *cábala* o revelación esotérica judía. Con ello el programa ficiniano se eleva a la altura de una *concordia* verdaderamente universal.

1. El desarrollo intelectual de Giovanni Pico hasta 1486

Nacido en 1463 como hijo menor de los condes de Mirandola, Giovanni Pico –huérfano de padre al poco de nacer– fue destinado por su madre a una brillante carrera eclesiástica. De ahí que comenzara a estudiar derecho canónico en Bolonia en 1477-1478. La muerte de su madre, no obstante, le liberó de esa obligación y le permitió dar libre curso a su curiosidad intelectual, que se repartió entre los *studia humanitatis* (con una fuerte inclinación por la poesía en lengua latina y vulgar) y la filosofía. Tras una estancia en 1479 en Ferrara, con un desplazamiento a Florencia que le permitió entrar en contacto con Ficino y Poliziano, Pico reside de 1480 a 1482 en Padua. En la prestigiosa ciudad universitaria, donde Aristóteles reinaba sin discusión acompañado de la sólida presencia del comentario averroísta, Pico se entrega a un estudio intenso del aristotelismo tal como éste venía cultivado: como una tradición filosófica viva que incorporaba las aportaciones que en el curso de los siglos había recibido entre los árabes, los latinos y los hebreos. Si el averroísmo en la versión de Siger de Brabante después de 1270 (identificación del intelecto agente con Dios, concepción del intelecto posible como único, doctrina del alma intelectiva como principio individual formado por el intelecto posible universal y el alma

[3] Marsile Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, libro VI, cap. 1, texte critique établi et traduit par R. Marcel, Les Belles Lettres, Paris 1964, 3 vols., vol. I, p. 224.

cogitativa-sensitiva, doctrina de la *copulatio* o unión con la inteligencia divina por medio del conocimiento científico llevado a la perfección; son doctrinas que Pico fundirá con la doctrina plotiniana del intelecto y del acceso al Uno) parece haber sido componente fundamental de su aprendizaje peripatético[4], su paralelo interés humanista le lleva hacia el aprendizaje de la lengua griega y sus abundantes medios económicos le permiten tomar a su servicio a un importante representante del averroísmo de estricta observancia, el judío Elia del Medigo (Elías Cretense), que durante bastantes años presentará el averroísmo al joven conde, además de dar satisfacción a su primera curiosidad por la cábala, a pesar de ser personalmente –por su racionalismo averroísta– hostil a esa tradición.

Pero el fortísimo interés por Aristóteles y la tradición aristotélica no lleva a Pico a reducirse a ella y a olvidarse de Platón. La publicación, en 1482, de la *Platonica theologia de immortalitate animorum* de Marsilio Ficino induce a Pico a escribirle una carta en la que (sin ocultar su sincero aristotelismo: «desde hace tres años, Marsilio, frecuento a los Peripatéticos y he hecho todo lo que ha estado a mi alcance para ser admitido dignamente, como uno de su familia, en la mansión aristotélica. Aunque todavía no lo he conseguido, pues apenas estoy en el umbral, he avanzado tanto que, si bien no puedo arrogarme el nombre de docto y erudito –lo cual tampoco corresponde a mi edad–, no dudo en reivindicar para mí el nombre de estudioso») pide al platónico florentino el envío de su obra recién publicada para acometer simultáneamente el estudio de Platón: «Pero, dado que ha sido siempre opinión tuya y de los hombres más doctos que quien mezcle la Academia con el Perípato poseerá de modo más correcto y pleno una y otra secta, he pensado que debía atacar también este territorio de forma que, en la medida de mi talento y con la mayor asiduidad y diligencia posible, compare Platón con Aristóteles y a su vez, alternando el estudio, Aristóteles con Platón»[5]. El programa filosófico de Pico está, pues, claro desde muy pronto: ni la reclusión en la ciudadela aristotélica propia de los peripatéticos, como si la perfección de la filosofía de Aristóteles eximiera de buscar y encontrar la verdad en otros lugares, ni la mera sustitución de la autoridad de Aristóteles por la de Platón, sino una actitud abierta, un interés verdaderamente universal.

En 1484, Pico se traslada a Florencia, donde se integra en el círculo platónico de Ficino sin renunciar a sus posiciones. Lo señala claramente en una carta a Er-

---

[4] Véase B. Nardi, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Edizioni Italiane, Roma 1945, pp. 159-170; «La mistica averroista e Pico della Mirandola», en B. Nardi, *L'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Florencia 1958, pp. 127-146.

[5] *J. Pici Mirandulani Opera Omnia*, 2 vols., Ex officina Henricpetrina, Basilea 1557 (reproducción anastática en Olms Verlag, Hildesheim 1969), p. 373.

molao Barbaro del 6 de diciembre de ese año en la que, evocando a Séneca, dice: «Acabo de pasar de Aristóteles a la Academia, pero no en calidad de desertor (como dice aquél [cfr. *Epístolas morales a Lucilio*, I, 2, 5]), sino de explorador. Creo sin embargo reconocer dos cosas en Platón, una es esa capacidad oratoria verdaderamente homérica […], la otra es una comunidad de sentidos, si se los mira en profundidad, comunidad completa con Aristóteles, de suerte que, si atiendes a las palabras, nada hay más contrario, si atiendes a las cosas mismas nada más concor-de»[6].

Durante esta estancia florentina se produce, en cuanto a la orientación intelectual de Pico, un primer resultado importante. Si hasta el momento había atendido tanto a los *studia humanitatis*, al cultivo de la retórica y al ejercicio de la poesía, como a la filosofía, en la ciudad del Arno tiene lugar la elección definitiva de la *vita contemplativa*, de la filosofía. En esa dirección se encamina ya la carta a Lorenzo el Magnífico de julio de 1484, en la que se compara la poesía de Petrarca con la de Dante y el mismo Lorenzo. El resultado es desfavorable para Petrarca, en cuya poesía ve Pico un lujo verbal (incluso un exceso de «asiatismo») y un déficit en el plano del significado, de la riqueza y profundidad conceptual, frente a Dante y Lorenzo. La poesía de este último está transida de «gravísimos significados tomados del santuario de la filosofía»[7]. Pico exige una poesía de contenido filosófico y a la hora de elegir entre *verba* y *res* (*sensus*) –si no es posible, como en Lorenzo, unir ambas cosas– opta sin vacilar por lo segundo (Dante). Se apuntaba ya un distanciamiento del formalismo humanista y una apreciación del contenido especulativo del discurso independientemente del revestimiento lingüístico, rasgos que se iban a formular de manera explícita y articulada, en compañía de una reivindicación de la tradición filosófica "escolástica" (y del estilo *parisiense*), en julio de 1485 en la famosa epístola a Ermolao Barbaro sobre el lenguaje de la filosofía (*de genere dicendi philosophorum*).

El humanista veneciano había escrito una carta a Pico en la cual afirmaba que sin el conocimiento de la lengua griega no se podía llevar a cabo nada culturalmente valioso y condenaba sin paliativos como «ignorante y bárbara» la cultura de los últimos siglos: a esos teutones se les daba impropiamente el nombre de latinos, cuando su ignorancia de la auténtica lengua latina hacía de ellos «muertos

---

[6] Ibid., pp. 368 s.

[7] Ibid., pp. 348-351 (348). La carta ha sido recogida, acompañada de traducción italiana, en E. Garin ed., *Prosatori latini del Quattrocento*, Ricciardi, Milán-Nápoles 1952, pp. 796-805. Véase E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Le Monnier, Florencia 1937, pp. 20-22, que insiste en el significado de esta carta, y más recientemente F. Bausi, *Nec rhetor neque philosophus. Fonti, lingua, stile nelle prime opere latine di Giovanni Pico della Mirandola (1484-87)*, Olschki, Florencia 1996, pp. 67-92.

en vida» y les condenaba a una merecida muerte y olvido sempiternos[8]. En conclusión (y Barbaro aludía críticamente al itinerario intelectual de Pico): era un error ocuparse de ellos. La regeneración cultural promovida después de Petrarca por el Humanismo había marcado una ruptura definitiva.

En su crítica Barbaro partía de la estrecha interdependencia, ya postulada por Petrarca, entre la expresión formal y el contenido transmitido, de suerte que un lenguaje bárbaro presuponía inevitablemente un pensamiento bárbaro. De ahí se podía pasar fácilmente –y es un paso que dio el Humanismo en su deslizamiento hacia lo que posteriormente sería denunciado como *pedantismo*– a reducir el pensamiento a la expresión lingüística, a considerar que una dicción elegante era condición necesaria y suficiente para la filosofía.

En su meditada respuesta (carta del 5 de junio de 1485) Pico cuestiona este principio del Humanismo y acomete la defensa de los autores condenados, de lo que denominará «estilo parisiense», en la forma de una reivindicación de la Filosofía (concretamente la filosofía aristotélica universitaria) frente a las pretensiones excesivas de la Retórica. Curiosamente, la defensa se lleva a cabo mediante un ejercicio impecable de retórica, esto es, mediante el escrupuloso respeto de la normativa expresiva humanista. Ello podía dar la impresión (y el propio Barbaro fue el primero en señalarlo) que la respuesta de Pico era un *paradoxon*, un prodigio de ambigüedad y que, de hecho, los filósofos escolásticos presuntamente defendidos resultaban condenados por medio de la retórica triunfante que los defendía. Sin embargo, es evidente que Pico se propone defender el valor filosófico de esos autores y en general la dignidad e independencia de la filosofía frente a la retórica y el vehículo expresivo del pensamiento. Que la defensa se lleve a cabo mediante un soberbio ejercicio de retórica muestra que Pico (como más tarde Montaigne en su crítica del *pedantismo*) ha incorporado a su propia cultura los resultados de la renovación humanista y que su alegato no es fruto del desconocimiento de esta última. En efecto, apelando a motivos clásicos de la defensa de la filosofía contra la retórica, Pico reivindica lo que es ya su propia opción vital por la filosofía (‘Filosofía’ y ‘filósofo’ son las palabras más repetidas a lo largo de la carta) y el esfuerzo dedicado a la comprensión de los escolásticos denostados por Barbaro: «Ya llevo seis años andando con ellos, que nada querría menos que el haber desper-

[8] La carta (del 5 de abril de 1484) está recogida en V. Branca ed., *Ermolao Barbaro: Epistolae, Orationes et Carmina*, Olschki, Florencia 1943, vol. I, ep. 68, pp. 84-87.

diciado tanto trabajo en cosa tan sin sustancia, haber perdido, digo, mis mejores años andando con Tomás, con Juan Escoto, con Alberto, con Averroes»[9].

El objetivo de la filosofía es la indagación y comunicación de la verdad. Se trata de una actividad eminentemente conceptual, intelectual, cuya formulación en un código lingüístico u otro es secundaria («Dirá el árabe la misma cosa, la dirá el egipcio; no lo dirán en latín, pero lo dirán correctamente»)[10] y donde lo importante es la precisión conceptual y el rigor expositivo, no la elegancia. Es más: ese estilo rudo y disonante de los filósofos es muchas veces un recurso consciente para velar y proteger el tesoro de la reflexión del asalto del vulgo ignorante y frívolo. Pico reconocía así en la filosofía un necesario componente esotérico y elitista y recurría a la imagen platónica de los «Silenos de Alcibíades»[11], dando de este modo nueva vida a un motivo que, desde Erasmo hasta Giordano Bruno, iba a desplegarse por la cultura filosófica y religiosa del siglo XVI[12].

En coherencia con el planteamiento de la carta a Barbaro, Pico decide, en julio de 1485, trasladarse a París, a la ciudadela de la cultura filosófico-teológica escolástica y a la cuna de su *genus dicendi*, llamado con justicia *parisinus*. Allí permanece hasta febrero del año siguiente y es muy probable que ya allí se le precipitara la idea de celebrar una disputa o congreso universal de sabios en la perspectiva de la demostración y proclamación de la concordia doctrinal. Sin embargo, antes de pasar a considerar este momento decisivo en el itinerario intelectual de Pico, debemos hacer referencia a otro documento epistolar, indicativo de su elección de la vida filosófica como propio *iter* vital. En octubre de 1486, cuando preparaba en Perugia el conjunto de *tesis* o *Conclusiones* para el congreso en cuestión, escribe una carta a Andrea Corneo de Urbino, humanista al servicio del duque de Milán, quien le había exhortado a pasar a la *vida activa y civil* como lógica culminación de la preparación atesorada en los años de estudio. Evocando el debate entre Calicles y Sócrates en el *Gorgias* platónico, Pico rechaza las implicaciones del consejo de Corneo («me llamas a la vida activa y civil, diciéndome que una dedicación tan prolongada a los estudios filosóficos será vana y redundará en mi propia ignominia y afrenta, a no ser que finalmente suba a luchar a la palestra de los asuntos mundanos»)[13] y sostiene la plena legitimidad de permanecer dedicado a la

---

[9] Carta a Ermolao Barbaro, en Pico de la Mirandola, *De la dignidad del hombre, con dos apéndices: Carta a Hermolao Barbaro y Del ente y el uno*, edición preparada por L. Martínez Gómez, Editora Nacional, Madrid 1984, p. 144.

[10] Ibid., p. 153.

[11] Ibid., p. 149. Véase Bausi, *op. cit.* (nota 7) pp. 13-67.

[12] Sobre el tema de los 'Silenos' en Erasmo véase *infra*, cap. 6.

[13] Carta a Andrea Corneo del 15 de octubre de 1486, en *Opera omnia*, cit., (nota 5) pp. 376-379 (377).

vida contemplativa: «Que no sea un error pasar de la vida contemplativa a la activa no significa que el no haber pasado sea una ignominia y merezca por entero la calificación de culpa o delito»[14]. Por ello Pico reclama la plena legitimidad de buscar la virtud por sí misma, indagar los misterios de Dios y de la naturaleza, esto es, la filosofía al margen de consideraciones utilitarias: «¿Será, pues, vil o impropio de un hombre noble hacer un estudio no mercenario de la sabiduría? […] Cierto es que nunca habrá filosofado quien haya filosofado para poder o querer no filosofar en algún momento. Ése se habrá dedicado a la mercadería, mas no a la filosofía»[15]. Se trasluce de forma apenas velada el entusiasmo por la empresa filosófica que Pico estaba realizando en aquellos momentos y debía materializarse en la próxima proclamación de la *pax philosophica* y de la concordia entre las distintas tradiciones sapienciales de la humanidad.

2. El congreso romano de 1487 y los problemas con la curia romana. Las *Conclusiones* y la *Oratio*

Es posible que la experiencia parisina hubiera precipitado en la mente de Pico la idea de celebrar en Roma un congreso de sabios de cuya discusión sobre las distintas tradiciones sapienciales de la humanidad resultara y se proclamara solemnemente la *concordia* doctrinal, esto es, la unidad en la verdad universal y única de las distintas escuelas u orientaciones filosóficas y teológicas, más allá de divergencias superficiales y formales, junto con la convergencia de las diversas fes o religiones en una verdad universal que encontraba en el cristianismo su expresión más perfecta y madura. Todo ello debía ser, por otra parte, el preludio de esa unión real de los pueblos en «un único rebaño» que debía producirse en la plenitud de los tiempos.

De vuelta en Florencia en marzo de 1486, Pico se apresta a la realización de su proyecto. En el verano y otoño, entre Perugia y Fratta, se prepara activamente para la *disputatio* romana y acumula toda clase de materiales necesarios. Tiene a su lado a Elia del Medigo, que le ha traducido y comentado textos averroístas y con el cual discute de las opiniones de Avicena y Averroes sobre el ente, el uno y la esencia (la concordia entre dos autores aparentemente tan dispares y enfrentados como estos debía ser un capítulo importante del proyecto). Se ha procurado además la colaboración de Flavio Mitrídates, el judío converso siciliano Guglielmo Raimondo de Moncada, que traduce para él del hebreo –lengua que, por su parte, Pico se apresta a aprender en una dedicación intensa, sin que por lo demás consiga

[14] Ibidem.
[15] Ibidem.

una autonomía suficiente– importantísimos documentos de la tradición cabalística: el *Bahir*, tratados de Abraham Abulafia, el comentario al *Pentateuco* de Menahem de Recanati.

Flavio Mitrídates había pronunciado en 1481 en Roma, ante el papa Sixto IV, un *Sermo de passione Domini* en el que la divinidad de Cristo y por tanto la verdad de la religión cristiana se establecían apelando también a los documentos de la tradición esotérica judía, la *cábala*, en el mismo espíritu apologético y controversista tendente a combatir la 'obstinación' judía que venía ya del *Pugio fidei* (*Puñal de la fe*) del dominico español Raimundo Martí en el siglo XIII. El mismo Mitrídates acentuaba en sus traducciones esta eficacia procristiana de los textos hebreos, condicionando la interpretación de Pico, el cual presentará sus propias *Conclusiones Cabalistas* ofrecidas a la disputa romana como «confirmantes en grado máximo la religión cristiana a partir de los mismos fundamentos de los sabios hebreos».

Pero si Pico reconoce en la cábala esta utilidad apologética del cristianismo a la hora de conseguir la conversión de los hebreos (y en ello insistirá en la *Oratio* y posteriormente en la *Apología*, frente a los ataques que veían en la apelación a la cábala un peligro para la autoridad y magisterio de la Iglesia), lo cierto es que reconoció en esa tradición esotérica judía algo mucho más importante y fundamental. Aceptando (como Ficino en el caso del *corpus* hermético y de los *Oracula Chaldaïca*) que la cábala no era otra cosa que la revelación verbal de Dios a Moisés en el Sinaí, transmitida luego en una tradición esotérica ininterrumpida hasta el presente, Pico encontraba en esos materiales la vía para superar el problema de la «doble verdad» (la escisión entre la verdad establecida por la razón filosófica y la enseñanza doctrinal de la religión y el texto sacro): por un lado, la doctrina cabalística estaba presente en la misma Escritura (en el *Pentateuco*, por ejemplo) como enseñanza efectivamente transmitida por Moisés, si bien en un plano profundo, oculto tras la revelación superficial de la letra y accesible únicamente a los sabios e iniciados; por otro lado, la cábala –como resulta comprensible para nosotros dada su dependencia con respecto a doctrinas neoplatónicas– acercaba la revelación mosaica a la tradición sapiencial pagana (el conjunto de la *prisca theologia*), poniendo así de manifiesto de manera evidente la convergencia de toda la humanidad en un único depósito de verdad. Por todo ello Pico se ponía como punto de partida de lo que iba a ser una poderosa corriente intelectual en la cultura europea del siglo XVI: la cábala cristiana[16].

[16] Sobre todo ello véase Ch. Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Harvard University Press, Cambridge Mass.-Londres 1989 y F. Secret, *La Kabbala cristiana del Renacimiento*, Taurus, Madrid 1979. A Elia del Medigo y Flavio Mitrí-

No obstante, en medio del intenso trabajo de preparación de la *disputatio* romana Pico encuentra tiempo para otros menesteres. De distracción califica el largo *Commento sopra una canzone de amore composta da Girolamo Benivieni cittadino fiorentino secondo la mente et opinione de' Platonici*[17]. El mismo Pico lo presenta como un trabajo apresurado, anticipo de una obra posterior, un comentario al *Banquete* de Platón[18], que nunca llevaría a cabo. La redacción original mostraba en más de un punto, a veces con notable vehemencia, la discrepancia con respecto a Ficino, cuyo extenso *In Convivium Platonis de Amore Commentarium* era la autoridad universalmente reconocida al respecto. El deseo de replicar la exégesis ficiniana aparece en la ya mencionada carta a Andrea Corneo de octubre de ese mismo año: «Quizá dentro de poco lean nuestros contemporáneos acerca del amor –fíjate lo que digo– cosas que todavía no han leído»[19].

El *Commento* apelaba constantemente a los temas y conceptos de la *prisca theologia*, sobre los cuales Pico estaba también trabajando en aquellos momentos

---

dates cabe añadir Johanan Alemanno, con quien Pico entró en relación hacia 1488. Aunque Alemanno no tradujo obras cabalísticas para Pico, pudo haber influido sobre él mediante comentarios y enseñanzas orales. Para las relaciones entre ambos véase B. C. Novak, «Giovanni Pico della Mirandola and Johanan Alemanno», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 45 (1982), 125-147; C. Black, *Pico's* Heptaplus *and Biblical Hermeneutics*, Brill, Leiden-Boston 2006, pp. 18-19, 24 y M. Idel, *Kabbalah in Italy 1280-1510: A Survey*, Yale University Press, New Haven-Londres 2011, pp. 177-191, 340-343.

[17] Hay edición acompañada de traducción española: Giovanni Pico della Mirandola, *Comentario a una canción de amor de Girolamo Benivieni*, traducción, edición bilingüe y notas de O. Miró Martí, PPU, Barcelona 2006.

[18] Ibid., I, 13, p. 81

[19] Carta a Andrea Corneo del 15 de octubre de 1486 en *Opera omnia, cit.*, (nota 5), p. 378. La polémica con Ficino se expresaba ya, de forma durísima, pero sin nombrar explícitamente al *complatonicus* florentino, en la obertura de la obra: «Recuerdo haberme dicho un gran platónico [Ficino] que se maravillaba mucho de un dicho de Plotino, que decía que Dios nada entiende ni nada conoce [la concepción de la primera hipótesis del *Parménides* de Platón, según la cual Dios o el Uno está por encima del ser]. Y quizá sea para maravillarse mucho más que él no entienda de qué modo quiere Plotino que Dios no entienda, que no es sino querer que esta perfección de la comprensión esté en Dios según el ser causal y no según el ser formal, lo que no es negar el entendimiento de Dios, sino atribuírselo de un modo más perfecto y excelente», *Comentario a una canción de amor*, cit. (nota 17), I, 1, p. 57 (donde se manifiesta ya la confrontación con Ficino acerca del *Parménides* platónico y la relación entre el uno y el ser que se retomará posteriormente en el *De ente et uno*). Más adelante la mención es ya explícita: «Puedes luego considerar, lector, cuántos errores comete nuestro Marsilio en el primer discurso [de su *Comentario al 'Banquete' de Platón*] confundiéndose del todo, [...] pervirtiendo lo que dice sobre el amor. Si bien, además de este, en otros muchos lugares de su tratado ha cometido errores de todo tipo, como creo voy a dejar claro», II, 2, p. 91.

con vistas a la proclamación romana de la concordia. Sin embargo, no se le ocultaba que en puntos importantes, como la coesencialidad del Hijo con respecto al Padre (del Intelecto o Verbo con respecto al Uno-Padre), la *prisca theologia* se había apartado de la verdad reconocida en la tradición judeo-cristiana:

> A esta criatura primera, los platónicos y los antiguos filósofos, como Mercurio Trismegisto y Zoroastro, llaman hijo de Dios, sabiduría, mente, razón divina; y algunos la interpretan como Verbo. Tenga cada uno mucho cuidado de no entender por esto lo que nuestros teólogos llaman hijo de Dios, porque nosotros entendemos por el hijo una misma esencia con el padre, igual a él en todo, creador al fin y no criatura, sino que se debe comparar aquello que los platónicos llaman hijo de dios con el primer y más noble ángel creado por Dios[20].

El *Commento* permaneció inédito durante años (el sobrino Gianfrancesco pensó en efectuar una traducción latina; Girolamo Benivieni –inserto en una atmósfera espiritual cristiana de corte savonaroliano– y Ficino –disgustado por las críticas de Pico y muerto en 1499– no tenían interés en la publicación). Cuando finalmente se publicó, en 1519, por iniciativa de Biagio Buonaccorsi, el antiguo compañero de Maquiavelo en la cancillería florentina que además era familiar de Ficino, la edición estaba purgada de todos los pasajes en los que se polemizaba con el platónico florentino[21].

Como material para el futuro congreso romano Pico redactó las *Conclusiones sive Theses DCCCC*, que publicó en Roma en diciembre de 1486. Se trata de una recopilación de 900 proposiciones («dialécticas, morales, físicas, matemáticas, metafísicas, teológicas, mágicas, cabalísticas»), distribuidas en un primer grupo de 400 conclusiones sacadas de las diferentes tradiciones de pensamiento («caldeos, árabes, hebreos, griegos, egipcios, latinos») y un segundo de 500 «conclusiones secundum opinionem propriam» relativas a cuestiones pertinentes a los distintos filósofos y tradiciones. Pico pretende recoger todo el curso del pensamiento y así, en-

---

[20] *Comentario a una canción de amor*, cit. (nota 17), I, 5, p. 65 (traducción modificada). Véase E. Garin ed., *Giovanni Pico della Mirandola. De hominis dignitate*. *Heptaplus*. *De ente et uno e scritti vari*, Vallecchi, Florencia 1942, pp. 466 s. Ficino, en cambio, tanto en su *Argumentum* a la tradición latina de Hermes Trismegisto como en el comentario al *Pimander*, había efectuado una lectura más concordista. Véase el apéndice 1 al capítulo anterior, M. Ficino, *Opera Omnia*, Officina Henricpetrina, Basilea 1576, pp. 1836 y 1839 y M. Á. Granada, «Sobre algunos aspectos de la concordia entre *prisca theologia* y cristianismo en Marsilio Ficino, Giovanni Pico y León Hebreo», en Idem, *El umbral de la modernidad*, cit. (nota 1), pp. 83-118.

[21] Véase ahora G. Pico della Mirandola, *Commentary on a Canzone of Benivieni*, trad. de S. Jayne, Peter Lang, Nueva York-Berna-Frankfurt 1984.

tre los latinos, acoge tesis procedentes de Alberto Magno, Tomás de Aquino, Francisco de Mayronnes, Duns Escoto, Enrique de Gante y Egidio Romano (queda fuera, ciertamente, la *via modernorum*, el nominalismo, cuya integración en el esquema de Pico es imposible). Entre los autores árabes, donde Pico acoge a pensadores judíos como Isaac de Narbona y Moisés Egipcio (Maimónides), figuran Averroes, Avicena, Alfarabi, Avempace, además de un 'Abumaron' y un 'Maumeth Tolletinum'. Vienen a continuación los peripatéticos griegos (con Teofrasto, Ammonio, Simplicio, Alejandro y Temistio), seguidos de los platónicos (con Plotino, Porfirio, Jámblico, Proclo y un 'Adelandus Árabe'), las conclusiones pitagóricas, caldeas, herméticas o egipcias para concluir con las «cabalistas de los sabios hebreos».

A estas primeras 400 conclusiones siguen las 500 propias distribuidas también en diversos capítulos. Una primera serie, muy importante, de 17 proposiciones sostiene la concordia de Platón y Aristóteles, Avicena y Averroes, Tomás de Aquino y Duns Escoto, en materias en que se les cree totalmente discordantes[22]; hay 29 conclusiones teológicas que introducen una «opinión propia bastante diferente del común modo de hablar de los teólogos», 62 conclusiones a propósito de la doctrina de Platón, diez acerca del *Liber de causis*, quince a propósito de los *Oracula Chaldaïca*, 26 conclusiones mágicas, 31 a propósito de una lectura mágica de los himnos órficos y 71 conclusiones cabalistas que «confirman la religión cristiana»[23].

Hemos de entender que las tesis eran materiales para una disputa y una discusión pública de doctos, en la esperanza de que de ella surgiría la convicción de la concordia fundamental de la humanidad por encima de las disensiones aparentes y se proclamaría la *pax philosophorum*, en la evidencia de que las distintas filosofías contribuían a la común búsqueda de la verdad única y universal al dar un aspecto de la misma mediante su aportación original e imprescindible. Diferentes tesis estaban llamadas a cruzarse con otras en el establecimiento de una nueva posición filosófico-teológica superadora de las viejas escisiones en una perspectiva unitaria.

---

[22] Así la primera tesis acerca de Platón y Aristóteles afirma: «No hay ninguna cuestión, física o teológica [quaesitum naturale aut divinum], en la que Aristóteles y Platón no coincidan en su pensamiento y de hecho, aunque parezcan disentir en sus palabras», *Opera Omnia*, *cit.* (nota 5), p. 83.

[23] Véase *Opera Omnia*, *cit.* (nota 5), pp. 63-113; Giovanni Pico, *Conclusiones sive Theses DCCCC*, edición crítica de B. Kieszkowski, Droz, Ginebra 1973; Giovanni Pico, *Conclusiones nongentae, Le novecento Tesi dell' anno 1486*, a cura di A. Biondi, Olschki, Florencia 1995; G. Di Napoli, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Desclée, Roma 1965, pp. 81-88, donde se precisa que el número de tesis era en realidad de 899.

Así, por ejemplo, las tesis averroístas sobre la unidad del intelecto y la *copulatio* con el intelecto agente (conclusiones según Averroes 2 y 3) parecen estar llamadas a articularse con aquellas otras que establecían que el «intelecto agente no es otra cosa que Dios» (tesis 2 según 'Abumaron Babilonio'; era la vieja doctrina de Alejandro de Afrodisia) o «no es otra cosa que la parte del alma que permanece arriba y no cae» (tesis 1 según 'Adelandus Árabe') y que «la felicidad última del hombre es cuando nuestro intelecto particular se une plenamente al intelecto universal y primero» (tesis 7 según Plotino)[24].

Como discurso inaugural de la disputa romana Pico redactó una *Oratio* en el pulido lenguaje humanista de la carta a Barbaro. Si las *Conclusiones* estaban redactadas en el "estilo parisiense", usual entre filósofos y teólogos, para la obertura del congreso Pico preparó meticulosamente una pieza de elaboradísima oratoria que, además de demostrar su dominio del discurso humanista, perseguía la movilización del auditorio, de los sabios disputantes, en la dirección del fin propuesto: la proclamación de la convergencia de las distintas filosofías y religiones en la verdad universal, reconocida en cada una de ellas de una forma original, singularizada y más o menos perfecta («[No hubo antes de nosotros nadie ni lo habrá después, a quien se le haya concedido la contemplación de toda la verdad. Su inmensidad es mayor que la capacidad humana.] Juntad a ello que en cada familia hay algo sobresaliente que no tiene en común con las demás»[25]).

La redacción de la *Oratio* (que terminaría siendo conocida como *De hominis dignitate*) atravesó varias fases. Eugenio Garin descubrió y publicó en su día la versión manuscrita de la primera fase, redactada en los meses previos de Perugia y Fratta, cuyo texto se reduce a la primera parte (elogio del sujeto humano y presentación de la concordia de las diversas tradiciones sapienciales en el itinerario a Dios según las tres fases de dialéctica, filosofía natural y teología)[26]. Cuando tras la publicación de las *Conclusiones* en Roma (el 7 de diciembre de 1486) llegaron a Pico las primeras reacciones contrarias a su proyecto, decidió eliminar, por prudencia,

---

[24] Véanse los trabajos de Bruno Nardi, *cit. supra*, (nota 4). Es una fusión de la doctrina peripatética del intelecto y de la felicidad intelectual con la doctrina platónica del amor y de la unión con Dios que hará también suya Giordano Bruno en los *Eroici furori*.

[25] Véase E. Garin ed., *G. Pico della Mirandola. De hominis dignitate…*, *cit.* (nota 20), p. 141. Entre corchetes hemos indicado el texto de la primera redacción omitido en la versión definitiva (cfr. la siguiente nota).

[26] Véase E. Garin, «La prima redazione dell' "*Oratio de hominis dignitate*"», en Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Sansoni, Florencia 1961, pp. 231-240. Cfr. asimismo F. Bausi, *op. cit*. (nota 7) pp. 93-116. Sobre la *Oratio* véase también ahora la excelente edición acompañada de un riquísimo comentario de F. Bausi: Giovanni Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, Fondazione Pietro Bembo, Ugo Guanda Editore, Parma 2014.

algunos pasajes de la primera redacción (como aquél en el que se afirmaba el papel decisivo de la filosofía árabe y la necesidad de leer los textos en el árabe original, dado que de muchos no hay traducción latina y de otros la traducción corrompe totalmente el sentido original)[27] y sobre todo ampliar la *Oratio* con una segunda parte, redactada, siempre en el estilo humanista, antes de que el Papa Inocencio VIII decidiera el 20 de febrero de 1487 suspender la disputa y nombrar una comisión investigadora de las posibles herejías y errores contra la fe presentes en las *Conclusiones*. En esta segunda parte de la *Oratio* Pico hacía frente a las acusaciones que llovían contra él: su juventud, la pretensión de celebrar una disputa en la misma Roma, el número elevado de tesis, la peligrosidad de disciplinas como la magia y la cábala. Esta segunda parte es una defensa general de las *Conclusiones* y de algunos de sus componentes, como la *prisca theologia*, la magia y la cábala.

La intervención papal abortó el proyecto piquiano y con ello la lectura de la *Oratio*, que permaneció inédita en vida de Pico. La comisión papal encontró trece proposiciones heréticas o sospechosas de herejía y a ello respondió Pico con un escrito, redactado en apenas veinte días, en el que incorporaba la segunda parte de la *Oratio* (con su lenguaje humanista) y además replicaba (en el estilo parisino de la *disputatio*, único conocido de sus "bárbaros" jueces) con una defensa y reformulación de las tesis incriminadas. Se trata de la *Apología*, dedicada a Lorenzo el Magnífico y publicada a finales de mayo de 1487, la segunda obra impresa de Pico[28]. El resultado de todo ello fue enfurecer aún más a Inocencio VIII, quien estableció un tribunal de Inquisición de herejía. Pico huyó en noviembre a París para presentar allí las *Conclusiones* y el papa decidió hacer público el *Breve* condenatorio de las mismas por presencia en ellas de herejía, que por presiones políticas había retenido hasta el momento. El conflicto sólo remitirá cuando las maniobras diplomáticas de Lorenzo el Magnífico consigan del papa el permiso (no el perdón ni la exculpación, que no llegarán hasta 1493, por obra del nuevo papa Alejandro VI) para que Pico pueda residir en Florencia, donde se establece en junio de 1488 y donde residirá hasta su muerte en 1494[29].

---

[27] Véase Garin, «La prima redazione...», *cit.*, p. 239 y Bausi, *op. cit*. (nota 7), pp. 109 s. Pico había intentado rectificar el antiarabismo que se había adueñado desde Petrarca de la corriente humanista y recomendaba la necesidad de extender la filología al ámbito del pensamiento árabe. La omisión del pasaje es un reconocimiento de lo imposible del proyecto. Sólo el hebreo, por ser lengua sacra del Antiguo Testamento, escapará en alguna medida a la hostilidad y al filoclasicismo del humanismo.

[28] Recogida en *Opera Omnia*, *cit*. (nota 20), pp. 114-240.

[29] Para una escrupulosa y completa reconstrucción de todo el conflicto derivado de las *Conclusiones*, véase Di Napoli, *op. cit.* (nota 23), pp. 88-137. El enfrentamiento tendría un colofón en la obra de Pietro Garsias (doctor en teología por la Sorbona y miembro de la comi-

El motivo sobresaliente de la *Oratio* es, sin duda, la concepción del sujeto humano con que se inicia. Esa es la razón de que a este discurso preliminar, que Pico dejó intitulado, y su sobrino Gianfrancesco denominó, en la *editio princeps* póstuma de 1496, *Oratio quaedam elegantissima*, se le terminara dando el título de *De hominis dignitate*, ya en la edición de las obras de Pico publicada en Estrasburgo en 1504 y finalmente en la edición de las *Opera omnia* de Basilea en 1557. Es cierto que en esta denominación pesó el reconocimiento de la analogía con obras más o menos próximas de la retórica humanista, como el *De dignitate et excellentia hominis* de Giannozzo Manetti. Por otra parte, es de sobras conocido que el retrato del sujeto humano trazado por Pico se inserta dentro de una tradición filosófico-teológica y retórica que, a través de la patrística griega, se remontaba al estoi-

sión investigadora; de origen español, Pedro García, natural de Játiva y obispo de Ales en Cerdeña, fue nombrado en 1490 obispo de Barcelona) *Determinationes magistrales contra conclusiones apologales Joannis Pici Mirandulani*, Eucharius Silber, Roma 1489. El interés de esta obra reside, en buena parte, en mostrar la oposición desde la concepción de la omnipotencia y *potentia absoluta* divinas (concepción en modo alguno exclusiva del nominalismo) a la concepción piquiana de un curso racional y determinado de la relación entre Dios y la *creatura*, de acuerdo con los planteamientos de la *via antiqua* y del platonismo. Cfr. el debate a propósito de la tesis 13 según las conclusiones propias en teología («Non assentior communi sententiae theologorum dicentium, posse Deum quamlibet naturam suppositare, sed de rationali tantum hoc concedo» [No acepto la sentencia común de los teólogos, que dicen que Dios puede encarnarse en cualquier naturaleza, sino que lo concedo solo de la naturaleza racional]; tesis condenada como «de sabor herético») entre la *Apología* (*Opera omnia, cit*. (nota 20), pp. 159-166 y 238, donde la tesis es reformulada en tres nuevas proposiciones) y Garsias (*Determinationes magistrales*, pp. C iv, v^{o} - Dv, v^{o}), que por su parte afirma: «est manifestum quod naturam irrationalem posse assumi a divina persona non implicat ex terminis contradictionem. Omne autem quod non implicat contradictionem ex terminis est deo possibile» (Dv, r^{o}) y «per consequens, si deus non potest assumere quamlibet naturam, sed rationalem tantum: sequitur quod non sit omnipotens: vel quod non potest omne possibile: quae omnia sunt contra veritatem fidei. Et per hunc modum praedicta propositio virtualiter et implicite dicitur derogare omnipotentiae dei et per hoc haeresim sapere» (Dv, v^{o}). La cuestión es fundamental para el planteamiento piquiano de la dignidad del hombre y de su función de mediación en el conjunto de la creación, esto es, para el esquema de la *Oratio* y del *Heptaplus*, Cfr. H. de *Lubac, Pic de la Mirandole. Études et discussions*, Aubier-Montaigne, París 1974, pp. 405-407. Sobre Pietro Garsias y su validación de la condena de las tesis de Pico véase *Conclusiones sive Theses DCCCC*, edición crítica de B. Kieszkowski, cit. (nota 23), pp. 97-100 y sobre todo L. Bianchi, «Pierre Garsias, adversaire de Jen Pic de la Mirandole, entre nominalisme et *via communis*», *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 82 (2007), pp. 85-108 (96 s. y 102).

cismo, al platonismo y al hermetismo y que había dejado además amplia huella en la cultura latina anterior al siglo XIII[30].

Todos estos precedentes así como la dimensión retórica de esta presentación del 'hombre' no justifican, sin embargo, que se considere 'banal' el título finalmente legado por la tradición y mucho menos la antropología que allí se ofrece. Muy al contrario, Pico es perfectamente serio y pretende conectar e incluso fundamentar la tarea de la disputa romana (la proclamación de la concordia universal en la verdad) en esa precisa concepción de hombre y de su función cosmológica de *mediador* entre Dios y el conjunto de la creación.

Como dice el *Asclepius* hermético, «magnum miraculum est homo». La razón de esta excelencia humana reside, nos dice Pico, en que él es el único ser de toda la creación cuya naturaleza es indeterminada, cuyo ser es el resultado de su propia elección, siendo además esta apertura ontológica una posibilidad siempre presente: sea cual sea el estado en que se encuentre en un momento dado, el hombre siempre puede, en virtud de su libre elección, ocupar uno u otro lugar en la escala del ser; puede descender de la racionalidad al nivel de una existencia puramente sensitiva y vegetativa (de animal o planta) o bien ascender al nivel del ángel, a una existencia puramente intelectual y esperar allí la unión con Dios. A diferencia del resto de las criaturas, fijas para siempre en el nivel en que han sido creadas o en el caso del ángel en la existencia que han elegido por siempre, el hombre es *libertad* y permanente autodeterminación. De ahí que Pico lo califique de «camaleón», de «Proteo», y encuentre correctamente descrita esa su esencia móvil en el mito de la *metamorfosis* y de la *metempsicosis* correctamente entendida[31].

Que el hombre sea libre no quiere decir que todas las elecciones de sí mismo que haga quedan por ello legitimadas. Pico espera que la autodeterminación de hombre se haga en el sentido de la elevación ontológica hacia Dios:

> Una vez nacidos con esta condición dicha, de que seamos lo que queremos ser, hemos de procurar que no se diga de nosotros aquello de: "Estando en honor, no lo

[30] Sobre todo ello, véase E. Garin, «La "dignitas hominis" e la letteratura patristica», *Rinascita* 4 (1938), pp. 102-146; H. de Lubac, *op. cit*. (nota 23), partes 1 («Liberté») y 2 («Metamorphose»).

[31] Cfr. E. Garin, *G. Pico della Mirandola. De hominis dignitate..., cit.* (nota 20), pp. 102-110. Para el "consenso" de Pico con Ficino, que desarrollaba el tema del *magnum miraculum homo* a partir de la centralidad del alma en la escala del ser y su doble apetito ascendente y descendente, véase P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Le Lettere, Firenze 1988, pp. 119; M. Á. Granada «Giordano Bruno y la *dignitas hominis*: presencia y modificación de un motivo del platonismo renacentista», *en* Idem, *El umbral de la modernidad*, cit. (nota 1), pp.193-259.

> conocieron, hechos semejantes a los brutos y jumentos sin entendimiento" [Salmo 49, 21], sino más bien aquello del profeta Aspah: "Dioses sois todos e hijos del altísimo", y que por usar mal de la benevolentísima generosidad del Padre, no vayamos a convertir en perniciosa la saludable opción libre que nos otorgó»[32].

Ello es tanto más necesario porque de ello no depende únicamente su propia reunión con Dios, sino la de toda la creación que en él se compendia y que con él como *mediador* vuelve a la fuente de la que procede si el hombre elige la vía ascendente y por el contrario 'cae' si vuelve la espalda al creador[33].

La crítica ha discutido hasta la saciedad sobre el carácter pagano y pelagiano de esta antropología. Lo cierto es que Pico –como Ficino y en general como la tradición filosófica y concretamente el platonismo– no acepta una representación del sujeto humano histórico (tras el pecado de Adán) como completamente corrompido e incapaz de moverse por su propia iniciativa hacia el Bien. Cree, con el conjunto de las tradiciones sapienciales, incluida la judeocristiana, que el hombre puede mediante la *purificación* (la moral y la dialéctica), el *conocimiento de la naturaleza* (filosofía natural) y la *teología*, ascender a la divinidad mediante el propio esfuerzo ético y especulativo. Ahora bien, aunque en la *Oratio* no se hace explícito, se presupone que la unión definitiva con Dios no es una conquista activa del hombre, sino un beneficio otorgado, una transformación que el hombre sufre. Como ha señalado de Lubac, la *Oratio* expresa este cambio mediante el paso de expresiones verbales activas a pasivas («Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui anima sententia regenerari» [podrás degenerar a lo inferior con los brutos; podrás ser regenerado en los seres superiores por tu misma decisión][34]) y muy probablemente hay una referencia a la necesaria asistencia de Cristo en las palabras que se atribuyen a la *Teología* y evo-

---

[32] Pico de la Mirandola, *De la dignidad del hombre*, cit. (nota 9), pp. 107 s.; E. Garin, *G. Pico della Mirandola. De hominis dignitate…,* cit. (nota 20), pp. 109-111. Véase asimismo de Lubac, *op. cit.*, (nota 23), p. 123; F. Roulier, *Jean Pic de la Mirandole (1463-1494), Humaniste, Philosophe et Théologien*, Slatkine, Ginebra 1989, pp. 431-446, especialmente 444 s., y H. Reinhardt, *Freiheit zu Gott. Der Grundgedanke des Systematikers Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494)*, WCH, Weinheim 1989, pp. 143 s.

[33] Para los antecedentes patrísticos de esta función mediadora universal del hombre, que será desarrollada en el *Heptaplus* con la explicitación del elemento cristológico, véase L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Open Court, Chicago and La Salle, Illinois 1995.

[34] Pico de la Mirandola, *De la dignidad del hombre*, cit. (nota 9), p. 105 (traducción modificada); F. Bausi: Giovanni Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, cit. (nota 26) para una traducción correcta.; Granada, «Giordano Bruno y la *dignitas hominis*…», cit., (nota 1), pp. 211-215.

can declaraciones de Cristo en los Evangelios: «Hacia esta [la Teología] nos mostrará aquella [la Filosofía] el camino y aun nos acompañará haciendo de guía; la cual Teología, viéndonos de lejos acudir a ella, "Venid a mí –clamará– los que os fatigasteis, venid y yo os daré la paz que el mundo y la naturaleza no os pueden dar"»[35]. Con esta necesaria mediación de Cristo, que completa la mediación humana con respecto al conjunto de la creación y anticipa el desarrollo posterior del *Heptaplus*, guarda acaso relación la conclusión teológica propia nº 15 («Si no hubiera pecado Adán, Dios se habría encarnado, pero no crucificado»), que ya aparecía en el tratado de Manetti[36] y que en la mente de Pico está sin duda estrechamente vinculada al rechazo (formulado en la tesis 13) de la posible encarnación del Verbo divino en cualquier criatura.

En la segunda parte de la *Oratio* tienen un vigor especial las páginas dedicadas a la defensa de la magia y de la cábala. La primera, una vez distinguida de la actividad que opera mediante el concurso de los demonios, es descrita como «naturalis philosophiae absoluta consummatio» y «perfecta summaque sapientia»[37]. Mediante ella el sabio, conocedor de las virtudes latentes de las cosas y de los vínculos entre los distintos niveles de la realidad, es capaz de producir maravillas. De este modo el hombre se configura como intérprete y «ministro» de la naturaleza[38], es decir, como administrador, por mandato y donación divina, de una naturaleza y de un cosmos que ha sido encomendado a su gobierno y cuidado y que en la transformación a que se ve sometida por la industria humana, donde la magia natural ocupa la cúspide, encuentra su perfección. Es un retrato de la magia y del mago que reelabora páginas de textos antiguos (como el *Asclepius* hermético) para contri-

---

[35] Pico de la Mirandola, *De la dignidad del hombre*, cit. (nota 9), p. 113; E. Garin, *G. Pico della Mirandola. De hominis dignitate…, cit*., (nota 20), p. 118. Véase Granada, «Giordano Bruno y la *dignitas hominis*…», cit., (nota 20), p. 215; cfr. Reinhardt, *op. cit.* (nota 32), pp. 138 s.: «Die 'Theologie' ist dabei Chiffre für Christus: sie spricht hier bei Pico die beiden hoheilichen Worte Mt. 11, 28 und Joh 14, 27 aus, die eindeutig und allein Aussagen Jesu Christi sein können».

[36] G. Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, ed. de E. R. Leonard, Antenore, Padua 1975, p. 98: «Si primi nostri parentes nequaquam pecassent, Christus nihilominus [...] in mundum venisset, ut hominem per hanc humilem humanae carnis susceptionem mirabiliter et incredibiliter honoraret glorificaretque» [Si nuestros primeros padres no hubieran pecado, Cristo con todo [...] hubiera venido al mundo para honrar y glorificar milagrosa e increíblemente al hombre por medio de esta humilde asunción de la carne humana]. Cfr. Di Napoli, *op. cit.* (nota 23), pp. 440-443.

[37] Véase Garin, G., *Pico della Mirandola. De hominis dignitate*, cit. (nota 20), p. 148; Pico de la Mirandola, *De la dignidad del hombre*, cit. (nota 9), p. 131.

[38] Garin, G., *Pico della Mirandola. De hominis dignitate*, cit. (nota 20), p. 152; Pico de la Mirandola, *De la dignidad del hombre*, cit. (nota 9), p. 133.

buir decisivamente al despliegue de un mito llamado a amplia fortuna en la cultura del siglo XVI y a integrarse, tras notables transformaciones, en la imagen moderna del imperio humano sobre la naturaleza mediante las directrices operacionales emanadas de la ciencia[39].

Sobre la Cábala, Pico insiste en su función apologética de la verdad de la religión cristiana, que permite convencer a los mismos hebreos con la evidencia de su propia tradición esotérica:

> Vengo ahora a aquello que mencioné como deducido de los antiguos misterios de los hebreos para confirmar nuestra sacrosanta y católica fe […] quiero por ello que todos sepan qué y qué tales son esas cosas, de dónde se toman, por quiénes y cuán ilustres autores están respaldadas, y cuán asentadas, cuán divinas y cuán necesarias sean para servir de apoyo a nuestros hombres en la defensa de nuestra religión contra las importunas calumnias de los hebreos. […] Habiendómelos [los libros cabalísticos esotéricos de los hebreos] yo procurado, con no pequeño gasto y habiéndolos leído con suma diligencia, sin reparar en fatigas, descubrí en ellos (Dios me es testigo) no tanto la religión de Moisés, cuanto la de Cristo. Allí el misterio de la Trinidad, allí la Encarnación del Verbo, allí la divinidad del Mesías […]. En conclusión, apenas hay tema de controversia entre nosotros y los hebreos, en que no se les pueda retorcer el argumento y convencerles a base de estos libros de los cabalistas, de modo que no quede rincón alguno donde se parapeten[40].

Pero al lado de todo ello Pico no deja de señalar, con verbo inflamado, que la Cábala no es otra cosa que la revelación esotérica de Dios a Moisés, transmitida verbalmente de generación en generación y fijada finalmente por escrito. La Cábala no es, pues, a fin de cuentas, sino «una más secreta y la verdadera explicación de la Ley»[41], la doctrina profunda y auténtica que se esconde tras el velo de la letra, la verdadera revelación de Dios a la humanidad y la auténtica doctrina sobre la divinidad y su despliegue en la creación. De ahí su concordancia con lo que nos trans-

---

[39] Sobre esta problemática véase P. Zambelli, «Il problema della magia naturale nel Rinascimento», ahora en Zambelli, *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Il Saggiatore, Milán 1991, pp. 153-176; F. A. Yates, «Giovanni Pico della Mirandola and magic», en *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Convegno Internazionale (Mirandola 15-18 settembre 1963), Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Florencia 1965, vol. I, pp. 159-203; Eadem, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Ariel, Barcelona 1983, pp. 105-141, 172-186; P. Rossi, *Francis Bacon: De la magia a la ciencia*, Alianza Universidad, Madrid 1990.

[40] Pico de la Mirandola, *De la dignidad del hombre*, cit. (nota 9), pp. 134-135, 138; E. Garin, *G. Pico della Mirandola. De hominis dignitate, cit*. (nota 20), p. 154, 160.

[41] Pico de la Mirandola, *De la dignidad del hombre*, cit. (nota 9), p. 135; E. Garin, *G. Pico della Mirandola. De hominis dignitate, cit*. (nota 20), p. 154.

miten los misterios pitagóricos y platónicos[42] y de ahí, sobre todo, que –como reza la última de las *Conclusiones*–, «del mismo modo que la verdadera Astrología nos enseña a leer en el libro de Dios, la Cábala nos enseña a leer en el libro de la Ley»[43].

3. Pico después de 1488: Heptaplus, De ente et uno y la polémica antiastrológica

El Pico que regresa a Florencia, en régimen de libertad bajo palabra concedida por el papa Inocencio VIII con la garantía de Lorenzo el Magnífico, era otro hombre: replegado sobre sí mismo, profundamente afectado por la condena papal, entregado a un ascetismo creciente y a una meditación de la Escritura cada vez más intensa. En esta última fase asistimos a una revisión progresiva de las posiciones anteriores. La *concordia* no es cuestionada explícitamente[44], pero se reduce su radio, con un debilitamiento cada vez mayor de la presencia de la *prisca theologia*, de la magia y de la cábala. El proceso llegará a su culminación en la última de las obras de Pico, las *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, donde se abandona el mito de la antigüedad de la literatura hermética y zoroastriana y de la derivación de la sabiduría griega a partir de ellas. El concepto mismo de una magia natural quedará también ampliamente cuestionado. El descrédito se extenderá también a la Cábala en tanto que «parte suprema de la magia natural» y en su calidad de método exegético de la Escritura basada en los valores numéricos de las letras del alfabeto hebreo. Antes, no obstante, tiene en este último aspecto una presencia en la primera obra redactada tras su regreso de Francia: el *Heptaplus*, que se publicará en 1489 dedicado a Lorenzo.

El *Heptaplus De Septiformi sex dierum Geneseos enarratione* ofrece una interpretación alegórica de la exposición mosaica de la creación (*Génesis* 1, 1-27). De acuerdo con lo asentado en la *Oratio* y en la *Apología*, Pico parte del principio de que Moisés recibió de Dios en el Sinaí una revelación completa y que el Génesis contiene, además de la exposición *ad captum vulgi* transmitida en el nivel superficial de la letra, una revelación esotérica, al nivel de la *médula* del texto, en la que Moisés comunica los más profundos misterios de la estructura del universo, del lugar del hombre en él y de la relación de ambos con la divinidad. En el *Génesis* ha expuesto, pues, Moisés de forma cifrada la verdad cosmológica y por ello su

---

[42] Pico de la Mirandola, *De la dignidad del hombre*, cit. (nota 9), p. 138; E. Garin, *G. Pico della Mirandola. De hominis dignitate, cit*. (nota 20), p. 160.

[43] *Opera Omnia, cit.* (nota 5), p. 113; Giovanni Pico, *Conclusiones sive Theses DCCCC*, cit. (nota 23), 90.

[44] Sobre este tema puede verse P. Secchi, «Il dibattito del XV secolo tra platonici e aristotelici e la posizione di Giovanni Pico della Mirandola», *Bruniana & Campanelliana*, 25 (2019), pp. 419-433.

interpretación coincide necesariamente con la enseñanza de la filosofía al respecto. Es más: del mismo modo que Pico ya había dicho que la cábala transmitía las verdades fundamentales del cristianismo, ahora se apresta a descubrir en el *Génesis* la divinidad de Cristo, su coesencialidad con el Padre y su papel de mediador universal.

El *Heptaplus* es una originalísima variante del género cristiano tradicional del *Hexamerón*, tanto por la consecuente exégesis alegórica como por el hecho –indicado en el título– de que se contempla el séptimo día como alegoría del descanso sabático de la creación, «de la felicidad de las criaturas y de su retorno a Dios»[45] por mediación de Jesucristo Verbo encarnado.

El discurso de Pico es "septiforme" porque tal es el discurso profundo de Moisés a lo largo de la narración de la obra de los seis días. Moisés desarrolla simultáneamente siete discursos y Pico dedica a cada uno de ellos una *expositio*, distribuida a su vez siempre en siete capítulos de acuerdo con los seis días de la creación más el descanso sabático. Estas *expositiones* contemplan sucesivamente los mundos elemental, celeste y angélico; el hombre como cuarto mundo por su carácter de microcosmos y compendio (*complexus*, *colligatio*) de la entera creación[46]; la sucesión de todos los mundos; el parentesco de todos los mundos entre sí y, finalmente, el regreso escatológico de la creación a Dios en el descanso eterno. A su vez, el séptimo capítulo de cada *expositio* culmina en la exégesis de la enseñanza antropológica y cristológica presente en el texto mosaico: «Igual que el séptimo día es en Moisés sábado o día del descanso, así también nuestra exposición concluirá siempre con un séptimo capítulo en Cristo, que es el fin de la Ley, nuestro sábado, nuestra felicidad»[47].

Pues bien, en estos sucesivos capítulos conclusivos de cada *expositio* y en el conjunto de la exposición séptima Pico desarrolla la antropología de la *Oratio*, explicitando el complemento cristológico que en la obra anterior estaba latente e implícito: el límite de la mediación humana entre Creador y universo (límite tanto ontológico como histórico, dada la caída de Adán) es colmado por la Encarnación del Verbo en el hombre Jesús, quien como Dios-Hombre redime a la humanidad caída y con ella a toda la creación para reconducirlos a la paz y unión con el Padre que al hombre –incluso en su estado originario– resulta inaccesible a sus solas fuerzas:

---

[45] Véase E. Garin, *G. Pico della Mirandola. De hominis dignitate*…, cit. (nota 20), p. 196.
[46] *Ibid.*, pp. 300-304. Para un estudio en profundidad del *Heptaplus* remitimos a C. Black, *Pico's* Heptaplus *and Biblical Hermeneutics*, cit. (nota 16), en especial pp. 26-54 para un resumen de la obra.
[47] *Ibid.*, p. 202.

> El hombre no puede unirse a Dios sino por la mediación de Aquel que, habiendo unido en sí mismo el hombre a Dios, hecho verdadero mediador, puede unir a los hombres con Dios de manera tal que, del mismo modo que en él el hijo de Dios asumió forma humana, los hombres se convierten en hijos del Señor. Y si es verdad lo que hemos dicho: que los extremos no pueden reunirse más que a través de un término medio y que con razón es llamado medio aquello que ha reunido en sí los dos extremos, si esa gracia inefable del Verbo que se hace carne se realiza solo en Cristo, sólo por medio de Cristo puede ascender la carne al Verbo y no hay (como muy bien escribió Juan [14, 6]) bajo el cielo otro nombre en el que convenga que los hombres sean salvados[48].

El *Heptaplus* completa la antropología de la *Oratio*, sólo aparentemente pagana y pelagiana. No son, pues, dos obras antagónicas ni el paso de la primera a la segunda representa una palinodia o concesión a la ortodoxia con vistas al perdón papal, sino que explicita y culmina lo que la *Oratio* dejaba abierto sin negarlo e incluso aludiendo a ello en algún momento[49].

A continuación, además de un proyecto de comentario a los *Salmos*, del cual sólo se han conservado algunas partes[50], Pico desarrolla una doble obra: una vasta empresa de establecimiento de la concordia de Platón y Aristóteles y una obra apologética cristiana titulada *De fide adversus septem hostes Ecclesiae* (ateísmo; politeísmo e idolatría; judaísmo; islam; superstición, astrología y artes mágicas; herejía; indiferencia cristiana), de la cual surgiría su obra más voluminosa y última: las *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, terminadas en 1494, poco antes de morir.

De la proyectada concordia sólo consiguió Pico dar cuerpo definitivo a una parte, el *De ente et uno*, que –redactado en 1491 y dedicado a Angelo Poliziano– fue impreso póstumamente en 1496. Este breve tratado, distribuido en diez capítulos, efectúa una lectura antificiniana del *Parménides* de Platón y en general de la interpretación neoplatónica de la relación entre el ser y el Uno que Ficino había retrotraído a Platón. El platónico florentino había traducido el diálogo platónico y lo había acompañado, en la edición de 1484, de un *Argumentum* en el que sostenía la lectura de Plotino, una lectura metafísica o teológica que hacía del Uno-Bien el

---

[48] *Ibid.*, p. 324. Cfr. asimismo pp. 220, 244, 266, 286, 306-308.

[49] Véanse los estudios clásicos de de Lubac y Di Napoli y los más recientes de Roulier y Reinhardt. Remitimos, no obstante, a Di Napoli, *op. cit.* (nota 23) pp. 371–458 como el análisis más minucioso y riguroso. Para una exposición más sintética véase Granada, «Giordano Bruno et la *dignitas hominis*…», cit. (nota 1), pp. 216-223. Véase también *infra*, Apéndice.

[50] Giovanni Pico, *Expositiones in Psalmos*, al cuidado de A. Raspanti, Olschki, Florencia 1997; véase también Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, *cit*. (nota 26), pp. 241-253.

principio divino, último de la realidad, situado «más allá del ser» y accesible sólo en una teología negativa. Toda la enseñanza de Ficino en la década de 1480 y la traducción misma de Plotino estaban gobernadas por el principio de que en Plotino se había «desnudado» e interpretado fielmente los misterios de la teología y ontología platónicas. En esta perspectiva, según la cual el Uno *no es*, la concepción aristotélica de la divinidad como Inteligencia (Ser) autopensante resultaba incompatible con la exégesis neoplatónica y a los ojos de Ficino era una muestra de la inferioridad teológica de Aristóteles con respecto a Platón.

Para Pico, no obstante, dicha lectura –revalorizada en nuestros días por la nueva interpretación de Platón propuesta por la escuela de Tubinga a partir de la doctrina no escrita[51]– representaba un obstáculo a su proyecto de concordia. Para él, el diálogo platónico no tendrá un contenido dogmático, sino que será «un ejercicio dialéctico»[52] destinado a inferir las consecuencias de ciertas hipótesis nunca afirmadas como tesis reales[53], sin dimensión ontológica y poco iluminante sobre el pensamiento real de Platón. Pico, en contra de Ficino[54], a quien sin embargo nunca se nombra, disuelve la interpretación neoplatónica asumida por Ficino y aristoteliza la ontología y teología de Platón. Partiendo del principio de la coextensión de *ente* y *uno*, de su mutua convertibilidad, Pico establece no obstante una distinción entre el *ente* (*ens*) y el *ser* (*esse*): más allá de los entes finitos que participan del ser, éste es el fundamento abstracto, separado, la plenitud del ser como principio subsistente-trascendente, el *Ipsum esse* como participado por los entes y que en puridad no es ente, sino Ser por encima de y más allá de los entes. Dios, como Uno, es superior al Ente, pero como Ser. De este modo, frente a la tergiversación

---

[51] Para esta nueva lectura de Platón véase G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle "dottrine non scritte"*, Bompiani, Milán 2010[20]; hay traducción española: *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las "doctrinas no escritas",* Herder, Barcelona 2003 (traducción de la edición italiana de 1997).

[52] «Ciertamente no se ha de poner el diálogo entre los dogmáticos, cuando todo él transcurre como un ejercicio dialéctico», Pico de la Mirandola, *De la dignidad del hombre*, cit. (nota 9), cap. II, p. 161; S. Toussaint, *L'Esprit du Quattrocento: Pic de la Mirandole, «De l'être et de l'un» et «Réponses à Antonio Cittadini»*, edición bilingüe, Honoré Champion, París 1995, p. 14. Para un estudio de la polémica con Ficino sigue siendo válido el estudio clásico de R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages, with a new preface and four supplementary chapters, together with Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance, with a new introductory preface*, Kraus, Munich, 1981.

[53] «Recorramos todo el diálogo y veremos que no se afirma allí nada, sino solamente se pregunta: si esto es así, ¿qué se sigue? ¿Qué, si no es así?», Pico de la Mirandola, *De la dignidad del hombre*, cit. (nota 9), cap. II, p. 163.

[54] Como ya hemos señalado (*supra*, nota 19), Pico retoma la polémica iniciada en el *Commento* a la canción de Benivieni.

neoplatónica (de Plotino y Proclo, seguidos por Ficino), Platón y Aristóteles coinciden plenamente: Dios es Ser (con Aristóteles) por encima de los entes (con Platón); la diferencia no es entre Uno-No ser y ser-ente, sino entre Uno-Ser y entes:

> El Ente adopta la forma de nombre concreto; vale, en efecto, lo mismo que decir Ente que lo que es. Su abstracto parece ser esta expresión: ser [*esse*], de modo que se diga ente lo que participa del ser [*esse*], como luciente se dice lo que participa de la luz y vidente el que posee el mismo ver. Si miramos con atención a la significación exacta de Ente, negaremos ser Ente no solamente lo que no es y lo que es nada, sino también aquello que de tal manera es que es el mismo ser [*esse*] por sí y de sí, y por cuya participación todas las cosas son, del mismo modo que no solo negaremos que es caliente lo que carece de calor, sino también lo que es el mismo calor. Así es Dios, que es la plenitud del ser, que es solo por sí y por el cual todas las cosas, sin intermediario, pasan al ser. Según esta razón, pues, decimos verdaderamente que Dios no es Ente, sino Super-ente y que hay algo superior al Ente, a saber, Dios mismo, y por darle la apelación de Uno admitiremos, en consecuencia, que el Uno está por encima del Ente[55].

Además de la respuesta desdeñosa e indignada de Ficino, que en su comentario al *Parménides* –redactado precisamente entre 1492 y 1494, impreso en 1496– reafirmará la interpretación neoplatónica[56], el *De ente et uno* provocó también la respuesta crítica de un aristotélico, Antonio Cittadini di Faenza, por razones opuestas a las de Ficino: si éste restauraba la superesencialidad del Uno-Dios, Cittadini reclamaba la identidad ser-ente y por tanto que Dios es ente. Así el tratado piquiano se prolongó en un intercambio epistolar interrumpido por la muerte del autor[57].

---

[55] Véase *De ente et uno*, cap. IV, en S. Toussaint, *L'Esprit du Quattrocento*, cit. (nota 52), pp. 149 s.: «Ens concreti nominis faciem habet. Idem enim dictu est *ens* et *id quod est*. Cuius abstractum videtur haec dictio, *esse*, ut ens dicatur quod ipsum esse participat, sicut lucens dicitur quod lucem participat et videns cui inest ipsum videre. Ad hanc ergo exactam entis significantiam si respiciamus, illud esse negabimus ens, non solum quod non est, et quod est nihil, sed illud quod adeo est ut sit ipsum esse, quod a se et ex se est, et cuius participatione omnia sunt. Sicut non id solum negabimus esse calidum quod est expers caloris, sed quod ipse calor est. Tale autem est Deus qui est totius esse plenitudo, qui solus a se est et a quo solo nullo intercedente medio ad esse omnia processerunt. Hac igitur ratione vere dicemus Deum non esse ens, sed super ens, et ente aliquid esse superius, hoc est Deum ipsum cui quoniam unius datur appellatio, consequens inde ut unum supra ens fateamur». Véase además Di Napoli, cit. (nota 23), pp. 221-225 y 313-343; Roulier, *op. cit*., pp. 168-196.

[56] Véase M. J. B. Allen: «The Second Ficino-Pico Controversy: Parmenidean Poetry, Eristic and the One», en *Marsilio Ficino e il retorno di Platone*, a cura di G. C. Garfagnini, Olschki, Florencia 1986, pp. 417-455.

[57] La correspondencia está editada con traducción francesa en S. Toussaint, *L'Esprit du Quattrocento*, cit. (nota 52), pp. 226-331.

Poco antes de su muerte (¿envenenado por su secretario?) el 17 de noviembre de 1494, el mismo día en que Carlos VIII de Francia entraba en Florencia abriendo una nueva fase en la historia de Italia, Pico había acabado su obra más extensa: los doce libros de las *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, que serán impresos en Bolonia, en 1496. La obra, en la que más que el cumplimiento de un mandato o persuasión por parte de Savonarola cabe ver un cierto estímulo que se venía a unir a una maduración intelectual personal y a una necesidad interior sentida desde hacía tiempo, Pico llevaba a cabo una refutación completa de la disciplina astrológica, en la cual quedaban afectadas también importantes creencias suyas de la época de las *Conclusiones*, como la magia natural y el mito de la sabiduría originaria egipcia y caldea, fuente de la filosofía griega[58].

En su crítica de la astrología adivinatoria o judiciaria, que se extendía a la teoría general de la influencia *diversificada* de los cielos sobre la naturaleza sublunar como causa de las virtudes latentes y de las diversas relaciones de simpatía, Pico distinguía cuidadosamente la falsa ciencia astrológica criticada de la astrología matemática que estudiaba los movimientos de los astros[59]. La primera era rechazada en bloque, una vez explicado su origen en una falsa evaluación de la causalidad celeste. Pico aceptaba, por supuesto, la influencia y causalidad celeste sobre el mundo sublunar. Pero ésta era una causalidad universal y uniforme, remota y operante por medio del movimiento, la luz y el calor; los variados acontecimientos del mundo elemental, incluidos los avatares de la vida humana individual y colectiva (el destino de los imperios y de las religiones), no podían ser significados ni pro-

[58] Sobre las *Disputationes* y su fortuna véase O. Akopyan, «"Me quoque adolescentem olim fallebat": Giovanni (or Gianfrancesco?) Pico della Mirandola versus *prisca theologia*», *Accademia*, XVIII (2016), pp. 75-93; Idem, *Debating Stars in the Italian Renaissance: Giovanni Pico della Mirandola's 'Disputationes adversus astrologiam divinatricem' and Its Reception*, Brill, Leiden-Boston 2021.

[59] No obstante, siempre para indicar la falta de fundamentación y debilidad teórica de la astrología (parte práctica de la 'scientia astrorum'), Pico se extendía sobre las incertidumbres de la astronomía, esto es, de la parte 'teórica' de dicha ciencia de los astros, por ejemplo: el desconocimiento del verdadero orden y disposición de los planetas inferiores hacia arbitraria la asignación de cualidades elementales a los planetas y con ello su influencia sobre el mundo sublunar. Rechazada la crítica de Pico a la astrología por Philipp Melanchthon y Georg Joachim Rheticus, el discípulo de Copérnico, en la primera mitad del siglo XVI, la presencia de Copérnico en Bolonia desde 1496, el año de la publicación de la obra de Pico, ha llevado a R. S. Westman a plantear la hipótesis de que la reforma heliocéntrica de la astronomía era una respuesta tendente a salvar la disciplina astrológica de la crisis abierta por Pico mediante una nueva astronomía. Véase Westman, *The Copernican Question: Prognostication, Skepticism and Celestial Order*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 2011, pp. 82-93; Idem, *Copernicus and the Astrologers*, Dibner Library Lecture, December 12, 2013, Smithsonian Libraries 2016.

ducidos por esas causas universales, sino por las causas próximas, segundas, operantes en el mundo sublunar mismo. Remitirse a la configuración celeste en el momento del nacimiento es ridículo y, además, «Yo niego que algo suceda o aparezca en la tierra tan grande que tenga como causa el cielo»[60]. De ahí, también, el ataque (en el libro quinto) contra la doctrina de las grandes conjunciones celestes como causa de grandes revoluciones históricas y en concreto del "horóscopo de las religiones", incluida la cristiana. Pico señalaba que la astrología anula la religión y por tanto el vínculo humano con la trascendencia divina, limitando la humanidad a una existencia puramente cósmica donde la divinidad quedaba reducida al cielo mismo.

Pico sometía a una crítica despiadada a todas las técnicas astrológicas mediante las cuales se pretendía adivinar el futuro y, en general, vincular el cielo con la tierra en la causación de efectos particulares. El resultado era el descrédito completo de la disciplina, desde el punto de vista metodológico, en sus pretensiones de ciencia. Pero Pico ponía también de manifiesto que en su origen y en su desarrollo histórico la astrología era una visión completa de la realidad en la que la ciencia bastarda, fruto de la antropomorfización del cielo, se unía a una religión astral y las técnicas se daban unidas a prácticas rituales, con el resultado de una actitud supersticiosa que corrompía totalmente el tejido social: «Es la mentira más peligrosa de todas, porque, como demostraremos, corrompe la filosofía, adultera la medicina, debilita la religión, produce y fortalece toda clase de supersticiones, fomenta la idolatría, destruye la prudencia, ensucia las costumbres, denigra el cielo, hace a los hombres mezquinos, atormentados, inquietos, de libres los convierte en siervos y desafortunados en todas sus acciones»[61]. Originada en pueblos poco capaces para la filosofía, como los egipcios y los caldeos, la astrología fue ignorada por los verdaderos filósofos griegos (por Platón y Aristóteles) y sólo ganó a la cultura griega cuando la superstición triunfó. Aunque su crítica estaba motivada por la defensa de la religión cristiana y se encuadraba en el vasto proyecto apologético que hemos señalado, con la universalidad de su crítica –que estaba llamada a suscitar un amplio debate en la cultura posterior– Pico contribuyó también al declive de la astrología en la época moderna[62].

---

[60] G. Pico, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di E. Garin, 2 vols., Vallecchi, Florencia 1946, vol. I, p. 414.

[61] Ibid., I, p. 44.

[62] Véase de Lubac, *op. cit*. (nota 23), pp. 307-326; E. Weil, *La Philosophie de Pietro Pomponazzi; Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, Vrin, París 1985; P. Zambelli, *L'aprendista stregone. Astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*, Marsilio, Venecia 1995, pp. 31-53; P. Rossi, «Considerazioni sul declino dell'astrologia agli inizi dell'età moderna», en *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, cit. (nota 39), vol. II, pp. 315-331.

APÉNDICE
El Heptaplus *y la kábbala*

Como se ha indicado en el capítulo, el *Heptaplus* es una variante del género tradicional del Comentario al relato de la creación (Génesis, 1), es decir, de la literatura hexaemérica. La originalidad de Pico reside en que incluye el séptimo día del descanso sabático. De ahí la estructura septiforme de la obra: siete exposiciones dedicadas a los siete días y cada una de las exposiciones distribuida en siete capítulos, con el séptimo capítulo culminando la exposición con la exégesis de la enseñanza antropológica y cristológica presente en el texto mosaico: "Igual que el séptimo día es en Moisés sábado o día del descanso, así también nuestra exposición concluirá siempre con un séptimo capítulo en Cristo, que es el fin de la Ley, nuestro sábado, nuestra felicidad". A todo lo largo de la obra Pico muestra la presencia latente en el relato de la creación y en todo el Antiguo Testamento de Cristo como Verbo encarnado y redentor.

Así, en la exposición VII, cap. 4, capítulo central en la exposición según Crofton Black[63], hablando de la creación en el cuarto día, Pico cita Génesis 1, 14-19: «Dijo luego Dios: "Haya en el firmamento de los cielos lumbreras para separar el día de la noche y servir de señales a estaciones, días y años; y luzcan en el firmamento de los cielos, para alumbrar la tierra". Y así fue. Hizo Dios los dos grandes luminares, el mayor [el Sol] para presidir el día, y el menor para presidir la noche, y las estrellas». Puesto que el Sol es figura de Cristo[64], Pico puede afirmar:

> La luz del primer día, esto es, el religiosísimo Abraham, vio el cuarto día, que es el día de Cristo y se alegró. Vio el rayo de su luz, o sea, de la verdadera religión, que traído al mundo por el sol de justicia [cf. Malaquías 4, 2] debía difundirse ampliamente por todo el universo a través de la luz de verdad que ilumina a todos los hombres. Vio a Jesucristo, resplandor de la sustancia parterna, iluminar a los que estaban en las tinieblas y en la sombra de la muerte […]. Vio estas cosas y se alegró, vio el cuarto día [=Cristo] y exultó. Es el día que el Señor creó, en que el Señor se hizo hombre y habitó entre nosotros[65].

En las *Conclusiones* este pasaje fundamentaba una tesis cabalística propia, la tesis 37: «Quien haya entendido en la coordinación diestra la subordinación de la piedad

---

[63] C. Black, *Pico's* Heptaplus *and Biblical Hermeneutics*, cit. (nota 16), p. 53.
[64] *Heptaplus*, VII, 4, p. 360, en Garin, *G. Pico della Mirandola. De hominis dignitate*…, cit. (nota 20): «per nullam aliam rem imaginari Christum congruentius possumus quam per solem».
[65] Ibid., p. 348.

a la sabiduría, entenderá perfectamente por vía de la kabbala cómo Abraham en su día vio en línea recta el día de Cristo y se alegró»[66].

Según Wirszubski[67], en el lenguaje simbólico de la *kabbalah* judía "día" por lo general denota una *sefirah*. Al mismo tiempo, Abraham está conectado con la cuarta *sefirah* (Pietas, חסד). Pero el *día* de Cristo es la segunda *sefirah* (Sapientia, חכמה), por lo cual en la disposición de las *sefirot* Abraham está directamente conectado con la Sabiduría (Cristo), que es la segunda *sefirah*. Tengamos presente, además, que, como Sabiduría, Cristo es principio (según Proverbios 8, 22: «Yavé me poseía en el principio antes de sus obras»). Por tanto, Yavé formó el mundo en el comienzo (בראשית) con ella (con la Sabiduría), por tanto antes de Abraham. Y por eso puede decir Jesús que «Antes de que Abraham fuese yo soy» (Juan 8, 58).

En mi opinión, conviene ver la carga de esta dimensión cabalística en el pasaje del *Heptaplus*. Pero no es menos cierto que el día (*yom*) respectivo ha cambiado: ahora se ha referido a los días respectivos de la creación (primero y cuarto) ocupados por Abraham y Cristo en el despliegue providencialista de la historia de la redención, esto es, en la dimensión mesiánica o sabática que la séptima *expositio* de Pico descubre o desvela como implícita en el relato de la creación.

A partir de aquí, Pico desarrolla en este largo capítulo cuarto, una argumentación que pretende confutar la 'ceguera' y la 'obstinación' («cor lapideum Hebraeorum», p. 348) de los judíos mediante el testimonio irrefutable de su propia tradición. En este caso, sin embargo, no apela a la cábala, sino al Talmud (concretamente al Talmud de Babilonia, según Pico redactado cien años después del de Jerusalén y ca. 400 años después del nacimiento de Cristo) y cita la llamada *Profecía o tradición de la casa de Elías*, de la que ya Ficino se había servido en el *De christiana religione*, que Pico recoge en transcripción del original hebreo y en traducción latina: «Dijeron los hijos o discípulos de Elías: 6000 los años del mundo. 2000 vacío; 2000 ley; 2000 los días [léanse años] del Mesías y por nuestros pecados, que son muchos, pasaron de ellos los años que han pasado»[68].

Según Pico, la profecía talmúdica reconoce (aunque la "serpiente hebraica" en su ceguera y obstinación no quiera reconocerlo) que el Mesías ha venido antes del fin del cuarto milenario, poniendo fin o culminando la ley vigente desde Abraham (1848 años desde Adán) hasta el final del cuarto milenario, durante los 2000

---

[66] *J. Pici Mirandulani Opera Omnia*, cit. (nota 5), p. 111; Giovanni Pico, *Conclusiones sive Theses DCCCC*, edición crítica de B. Kieszkowski, cit. (nota 23), p. 87.

[67] *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism,* cit. (nota 16), pp. 26 ss.

[68] *Heptaplus*, VII, 4, p. 360, en Garin, *G. Pico della Mirandola. De hominis dignitate*…, cit. (nota 20), p. 352. Sobre la presencia ulterior de esta tradición en la Europa, especial-mente Alemania, de los siglos XVI y XVII, véase *infra*, cap. 8 («La "tradición de la casa de Elías": Astronomía, cronología, historia»).

años anunciados por la profecía. La séptima *expositio* culmina esta apoteosis cristológica y cristiana como una exégesis en profundidad del relato mosaico de la creación.

El *Heptaplus* se cierra con una especie de apéndice, de unas pocas páginas de extensión, en el que Pico –a diferencia de la exégesis anterior– procede más en consonancia con el procedimiento y *modus operandi* cabalístico. Este apéndice lleva por título *Expositio primae dictionis, idest "In principio"* (pp. 374-383) y consiste en un ejercicio de combinatoria cabalística sobre las letras de la primera expresión del Génesis: «En el principio» o *bere'shit*, es decir: בראשית [69].

Si es opinión de los antiguos que «los cinco libros de la Ley mosaica contienen todo el conocimiento de todas las artes, de toda la sabiduría divina y humana, pero disimulada y escondida en las mismas letras de que se compone la formulación de la Ley»[70], sabiduría que el hombre puede explicitar mediante la combinatoria de las letras, Pico dice haber hecho un ensayo a partir de las letras que componen la primera dicción del Génesis, esto es, בראשית. Al tratar de formar, mediante la combinación de algunas de sus letras, nuevas palabras para ver qué salía, el resultado –dice Pico– ha sido maravilloso, pues «he encontrado lo que ni yo mismo creía poder encontrar: la razón del mundo y de todas las cosas revelada y explicada en esa única expresión»[71]. Pico ha efectuado las siguientes 12 combinaciones de letras (p. 379):

אב	*ab*	pater
בבר	*bebar*	in filio /per filium
ראשית	*resith*	principium
שבת	*sciabat*	quies et finis
ברא	*bara*	creavit
ראש	*rosc*	caput
אש	*es*	ignis
שת	*seth*	fundamentum
רב	*rab*	magnum
איש	*hisc*	homo
ברי ת	*berith*	foedus
תב	*tob*	(Pico presenta esta última combinación como variante de טב = bonum)

[69] Véase la excelente exposición en Black, *Pico's* Heptaplus *and Biblical Hermeneutics*, cit. (nota 16), pp. 214-232.
[70] *Heptaplus*, VII, 4, p. 360, en Garin, *G. Pico della Mirandola. De hominis dignitate*…, cit. (nota 20), p. 375 y Black, *Pico's* Heptaplus *and Biblical Hermeneutics*, cit. (nota 16), p. 215.
[71] Ibid., p. 376.

El maravilloso resultado descubierto es, según Pico, una frase: «El padre en el hijo y por el hijo, principio y fin o reposo, creó la cabeza, el fuego y el fundamento del hombre grande con un pacto bueno»[72].

La primera parte de la sentencia es evidente y ya de por sí una maravillosa confirmación (en la sabiduría oculta de los hebreos, en la Torah de Moisés y en la primera palabra de su relato de la creación) de la Trinidad (Padre/Hijo) y de la función creadora y teleológica del Hijo-Cristo (principio con el que se hizo la creación y fin-*shabbat* de la misma: «α y ω como escribe Juan»[73].

La segunda parte, en cambio, es más oscura, pero Pico se encuentra en condiciones de explicarla fácilmente a partir de la exégesis anterior del *Heptaplus*: el gran hombre es el universo (del mismo modo que el hombre es un *mikros kósmos*): «Recordemos que el mundo es llamado por Moisés *gran hombre*. En efecto, si el hombre es un pequeño mundo, necesariamente el mundo es un gran hombre»[74]. Y las tres regiones del mundo (mundo inteligible o angélico, celeste y sublunar) son designadas lógicamente con las tres partes del hombre (cabeza o cerebro, fuego o pecho, fundamento o genitales; recuérdese la tripartición del alma en el libro IX de la *República* de Platón), entre las cuales Dios ha establecido un «pacto (o armonía) bueno». Recordemos que 'bueno' (טב) es el resultado visto por Dios en Génesis 1 al final de la creación de cada día.

En su estudio sobre el *Heptaplus*, Crofton Black ha mostrado:

1) que siete de las combinaciones de Pico estaban ya presentes en uno de los textos cabalísticos traducidos para él por Flavio Mitrídates, el *Liber combinationum*, procedente del círculo de Abraham Abulafia, si no del mismo Abulafia: *pater, ignis, filius, creavit, foedus, magnus, fundamentum*[75].

2) que una importante, decisiva, combinación (שבת = *shabbat* = Cristo mesías para Pico) estaba en otra obra traducida para él por Mitrídates y muy usada por Pico en las *Conclusiones*: el *Comentario al Pentateuco* de Menahem de Recanati. Aunque la traducción latina se ha perdido, podemos comprobarlo (lo ha mostrado Black) por el original hebreo. Además, poco antes Menahem había dicho que *bere'shit* «contiene todas las cosas»[76].

---

[72] Ibid., p. 378: «Pater in Filio et per Filium principium et finem sive quietem creavit caput ignem et fundamentum magni hominis foedere bono».
[73] Ibid., p. 380. Cfr. Apocalipsis, 22, 13.
[74] Ibidem.
[75] Black, *Pico's* Heptaplus *and Biblical Hermeneutics*, cit. (nota 16), p. 216.
[76] Ibid., p. 218.

BY NC ND

3. Maquiavelo y Moisés

> "[Moise] andò lui solo nel monte per non aver testimonii, e quelle nubi che si vedevano erano causate da suffumigii o da spiriti ignei, e la legge da lui data era da lui finta e non data da Dio, perché era una legge tirannica e sanguinolenta".
>
> L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, p. 274

Se ha dicho, y no una sola vez, que la carta más famosa de la literatura italiana la ha escrito Nicolás Maquiavelo. Se trata de aquella del 10 de diciembre de 1513 (hace ya 500 años) dirigida desde Florencia a Francesco Vettori, embajador florentino ante la Santa Sede. Con ella Maquiavelo rompía su silencio de varios meses, reanudaba la correspondencia interrumpida desde agosto, interrumpida porque el embajador no había respondido a la carta de Maquiavelo del día 26 de ese mes y el «quondam Secretarius» tampoco había hecho ningún esfuerzo por mantenerla activa. Maquiavelo reanudaba la correspondencia respondiendo a la carta que, finalmente, Vettori había escrito desde Roma el 23 de noviembre y en la que el embajador había justificado su silencio precedente diciendo:

> No os respondí entonces porque temía que nos ocurriera a vos y a mí como nos ha ocurrido en alguna ocasión a mí y al Panzano, que habíamos empezado a jugar con cartas viejas y malas y enviado a buscar otras nuevas; y cuando el enviado volvió con ellas, a uno de nosotros dos nos faltaban los dineros. De la misma manera, nosotros hablábamos de poner de acuerdo a los príncipes y ellos no paraban de jugar, de forma que temí que, mientras nosotros gastábamos las cartas en ponerlos de acuerdo, a alguno de ellos le faltaran los dineros. Desde que interrumpimos la correspondencia se ha visto alguna cosa y, aunque la fiesta aún no ha terminado, creo que es conveniente no hablar de ella hasta que llegue el final[1].

Respondiendo a esta carta, el 10 de diciembre Maquiavelo informaba a su corresponsal y amigo de la actividad a que se había entregado en esos meses anteriores de silencio: horas de mañana y tarde entregadas al ocio literario y al embrutecimiento del juego en la taberna con aldeanos. He aquí sus palabras:

---

[1] N. Maquiavelo, *Antología*, edición de M. Á. Granada, Península, Barcelona 2009[3], p. 390. Para un estudio reciente sobre la transmisión y el texto de esta carta con discusión de algunos de los problemas que plantea véase W. J. Connell, «La carta de Maquiavelo a Vettori del 10 de Diciembre de 1513», en M. Barbuto, ed., *Problematizing* Il principe, Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona 2017, pp. 11-91.

> No puedo […] deciros otra cosa en esta carta que la vida que llevo y si vos estimáis que es posible cambiarla por la vuestra, lo haré de buen grado. Estoy en mi casa de campo, y desde que ocurrieron aquellas últimas desgracias no he estado, en total, ni veinte días en Florencia. Hasta ahora me he dedicado a cazar tordos con la mano. Me levantaba antes del amanecer, preparaba la liga y salía con un montón de jaulas encima […]; cazaba al menos dos y no más de seis tordos. Así estuve todo septiembre; después, este pasatiempo, aunque ejercitado por despecho y extraño a mis gustos, ha venido también a faltarme para mayor contrariedad. Cuál es mi vida ahora, os lo voy a decir: me levanto por la mañana con el sol y me voy a un bosque de mi propiedad que estoy haciendo talar; estoy allí dos horas examinando el trabajo del día anterior y pasando un rato con aquellos leñadores, que siempre tienen algún pleito entre manos o entre sí o con los vecinos. […] Una vez me he ido del bosque me acerco a una fuente y desde allí al lugar donde tengo dispuestas las redes para capturar los pájaros. Llevo un libro conmigo, o Dante o Petrarca o alguno de esos poetas menores, como Tíbulo, Ovidio y otros semejantes: leo sus pasiones amorosas y sus amores, me acuerdo de los míos y gozo un buen rato con esos pensamientos. Después me traslado siguiendo el camino hasta la hostería, hablo con los que pasan, les pregunto por noticias de sus lugares de origen, me entero de diversas cosas y tomo nota de los gustos variados y de la diferente fantasía de los hombres. Llega entretanto la hora de comer y con mi familia me alimento con lo que esta pobre villa y este pequeñísimo patrimonio permiten. Después de comer vuelvo a la hostería: allí está el posadero y, por lo general, un carnicero, un molinero, dos panaderos. Con ellos me envilezco todo lo que queda del día jugando a las cartas y a los dados, de donde nacen mil disputas e infinitos insultos con palabras injuriosas, y las más de las veces se lucha por un cuarto y se nos oye, sin embargo, gritar desde San Casciano. Envuelto así entre estos miserables, saco de mi cabeza todo resto de orgullo y me desahogo de la malignidad de esta suerte mía, contento de que me arrastre por esta vía, a ver si se avergüenza de una vez[2].

Son horas seguidas, sin embargo, de otras varias horas nocturnas de meditación política sobre los clásicos:

> Llegada la noche, me vuelvo a casa y entro en mi escritorio; en el umbral me quito la ropa de cada día, llena de barro y de lodo, y me pongo paños reales y curiales. Vestido decentemente, entro en las antiguas cortes de los antiguos hombres, donde –recibido por ellos amistosamente– me nutro con aquel alimento que es mi único alimento y para el cual nací: no me avergüenzo de hablar con ellos y de preguntarles por la razón de sus acciones, y ellos con su humanidad me responden; durante cuatro horas no siento pesar alguno, me olvido de toda preocupación, no temo la pobreza, no me da miedo la muerte: me transfiero enteramente en ellos. Y como Dante

[2] N. Maquiavelo, *Antología*, cit. (nota 1), pp. 394-396.

> dice que no hay ciencia si no se retiene lo que se ha aprendido, yo he tomado nota de aquello de lo que en mi conversación con ellos he hecho capital y he redactado un opúsculo *De principatibus*[3], donde profundizo en la medida de mis posibilidades en las particularidades de este tema, discutiendo qué es un principado, cuántas son sus clases, cómo se adquieren, cómo se gobiernan, por qué se pierden. Y si alguna vez os ha agradado alguna fantasía mía, ésta no debería disgustaros y a un príncipe, especialmente a un principe nuevo, debería serle grata; por eso lo dirijo al magnífico Giuliano [de Médicis]. Filippo Casavecchia lo ha visto; él os podrá informar con más detalle de la obra en sí y de los razonamientos que hemos tenido al respecto, aunque todavía sigo engordándolo y puliéndolo[4].

El Príncipe, pues, ha nacido. No voy a entrar en la cuestión de si es todo *El Príncipe* lo que Maquiavelo ha escrito –como han pretendido Federico Chabod, Roberto Ridolfi y Gennaro Sasso, imponiéndolo como doctrina establecida hasta fecha reciente–, consistiendo el 'engorde' y el 'pulido' únicamente en algunos añadidos y ornamentos estilísticos a un edificio ya construido en su totalidad[5], o bien, como sostuvo inicialmente Friedrich Meinecke y en los últimos años ha revigorizado con nuevos argumentos y datos Mario Martelli, la redacción se prolonga algunos años más allá de 1513[6], pues no hay que olvidar que la primera edición apareció pós-

---

[3] Título confirmado por la tradición manuscrita. El título en vulgar, con el énfasis en el *príncipe*, procede de la edición romana de 1532.

[4] N. Maquiavelo, *Antología*, cit. (nota 1), pp. 396 s.; traducción ligeramente modificada. Para un estudio en profundidad de esta carta remitimos a J. M. Najemy, *Between Friends: Discourses on Power and Desire in the Machiavelli-Vettori letters of 1513-1515*, Princeton University Press, Princeton 1993, pp. 215-240.

[5] Véase F. Chabod, «Sulla composizione de *Il Principe* di Niccolò Machiavelli», artículo de 1927, recogido en Chabod, *Scritti su Machiavelli*, Einaudi, Turín 1964[4], pp. 137-193; R. Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli*, Sansoni, Florencia 1978[7], p. 237; G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Il Mulino, Bolonia 1980[2], p. 329.

[6] Sobre la tesis de Meinecke véase el artículo de Chabod recogido en la nota precedente. Sobre la reapertura del dossier por parte de Mario Martelli, véase M. Martelli, *Saggio sul 'Principe'*, Salerno, Roma 1999, pp. 261-290. Véase por último la reformulación de la tesis clásica (Chabod-Sasso) con un ligero desplazamiento en la forma de dos fases de redacción, la segunda hasta mayo de 1514, en G. Sasso, «Il *Principe* ebbe due redazioni?», en G. Sasso, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, vol. II, Ricciardi, Milán-Nápoles 1988, pp. 97-276; cfr. también G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. I. Il pensiero politico*, Il Mulino, Bolonia 1993, pp. 349 s. y N. Machiavelli, *Il Principe*, ed. de G. Inglese, Einaudi, Turín 1995, pp. V-XI. Para la cronología 'larga', hasta 1518, véase la presentación del problema en la reciente edición de M. Martelli en la nueva Edizione Nazionale delle Opere, vol. I/1*: Il Principe*, Salerno, Roma 2006, pp. 9-49, 427-486. Recogemos, sin embargo, la opinión de un intérprete tan acreditado como E. Cutinelli-Rendina, a quien «non sembra che vi siano ragioni sostanziali, allo stato attuale della documentazione, per alontanarsi da quella che fu la tesi di Chabod», según dice en su *Introduzione a Machiavelli*, Laterza, Roma-Bari 2003[5], p. 27. Más recien-

tuma en 1532 en Roma. Mi interés aquí se dirige a otra cuestión: la lectura maquiaveliana de la Biblia, en concreto del Antiguo Testamento, y sobre todo su interés e interpretación de la figura de Moisés, tal como se puede inferir de la obra que aquí nos convoca en su quinto centenario (*El Príncipe*) y de pasajes de los *Discorsi* que pueden ayudarnos a entender mejor los pasajes de *El Príncipe* relativos a Moisés.

Sin embargo, antes de abordar el tema quiero registrar el hecho de que Maquiavelo había escrito *El Príncipe*, en estos momentos en que los Médicis habían recuperado el poder en la república florentina y parecían haber alcanzado la cúspide con la elección de Giovanni de Médicis como papa León X, pensando en destinarlo y dirigirlo a la familia imperante. Es verdad que los Médicis eran los causantes, en buena medida, de la ruina personal y profesional de Maquiavelo, que había sido depuesto de sus cargos en la cancillería florentina como consecuencia del regreso de la familia tras la caída de la república regida por el gonfaloniero vitalicio Piero Soderini a finales de 1512. Pero también es cierto que los nuevos señores eran los únicos que podían ofrecer al «quondam Secretarius» un empleo consonante con su ejercicio anterior. Maquiavelo lo había dejado claro en su carta de diciembre a Vettori, en quien por otra parte confiaba como posible mediador favorable ante los Médicis por su vinculación aristocrática y el favor de que parecía gozar. Maquiavelo decía en la carta que pensaba dirigir el opúsculo a Giuliano de Médicis, hermano del nuevo papa, cuyo nombre circulaba como posible «príncipe nuevo» en un estado nuevo gestado desde la Iglesia. Y Maquiavelo concluía con estas palabras:

> He discutido con Filippo [Casavecchia] si era conveniente presentar o no este opúsculo mío y, en el caso de que lo fuera, si era conveniente que lo llevara yo personalmente o que lo enviase allí. El no presentarlo me hacía temer que Giuliano ni siquiera lo leyera […]. Me hacía presentarlo la necesidad que me abruma, porque yo me consumo y no puedo continuar así mucho tiempo sin que la pobreza me haga digno de desprecio, y además el deseo que tendría de que estos señores Médicis comenzaran a servirse de mí, aunque debieran comenzar por hacerme dar vueltas a una piedra, porque si después yo no me los ganaba me compadecería de mí mismo. Por eso, si se leyera mi obra, se vería que los quince años que he pasado entregado

---

temente, en 2009, Paul Larivaille ha terciado en la discusión proponiendo 1516 como fecha de la última intervención de Maquiavelo en el capítulo XXVI y por tanto de la conclusión del opúsculo. Véase P. Larivaille, «In attesa della stele di Rosetta. Appunti sulla cronistoria di un rompicapo machiavelliano», *Filologia e critica*, 2 (2009), pp. 261-288, especialmente pp. 276 ss. Y aún más recientemente, en 2011, Connell ha argumentado, a partir de algunos pasajes en la carta del 10 de diciembre de 1513, que en esa fecha Maquiavelo había escrito también los capítulos XV-XIX y XXV. Véase Connell, «La carta de Maquiavelo a Vettori del 10 de Diciembre de 1513», cit. (nota 1), pp. 15, 26, 56-58.

> al arte del Estado no los he ni dormido ni jugado, y todo el mundo debería valorar el servirse de alguien cargado de experiencia a cuenta de otros. De mi lealtad no debería haber duda alguna, porque habiendo observado siempre la palabra no voy ahora a aprender a romperla, y quien se ha mantenido fiel y bueno durante cuarenta y tres años, que son los que yo tengo, no debe poder cambiar de naturaleza; y de la lealtad y bondad mía testimonia mi pobreza[7].

Ahora bien, no se trataba de un mero ejercicio de oportunismo personal y "cambio de chaqueta". Maquiavelo ofrecía su saber político, que estimaba útil a los nuevos señores de Florencia, en un momento en que el definitivo asentamiento constitucional del Estado florentino estaba por decidir. Ese saber político aparecía formulado en *El Príncipe* y también se había manifestado en la discusión de la convulsa política italiana y europea llevada a cabo en la correspondencia con Vettori («ma il destinatario ideale era il papa»[8]) entre marzo y agosto de 1513 y en la parte de los *Discorsi* redactada hasta el momento[9]. Digamos, en síntesis, que, según Maquiavelo, el interés de los Médicis se unía al interés general de Florencia y a la conviccion política (republicana) de Maquiavelo, en la dirección de una reforma constitucional que debía implantar un principado *nuevo*, un *principado civil* basado en una alianza del príncipe Médicis con el *umore popolare* en dirección *anti-optimate*[10]. Dicho esto, véamos cómo entra Moisés en el planteamiento expuesto por Maquiavelo en *El Príncipe*.

---

[7] Maquiavelo, *Antología*, cit. (nota 1), pp. 397 s.

[8] Afirma Inglese en su Introducción a *Il Principe*, cit., p. VI.

[9] Tradicionalmente, desde el ya mencionado artículo de Chabod de 1927, se había acepta-do que Maquiavelo había empezado los *Discorsi* sobre Tito Livio tras la caída de la Re-pública soderiniana y su infortunio personal, llegando a los capítulos xvii y xviii del primer libro por las mismas fechas en que la correspondencia con Vettori alcanzaba su punto cul-minante en julio-agosto de 1513. De hecho, en las reflexiones sobre la posibilidad de re-formar una república corrompida en el capítulo xviii (cosa que Maquiavelo ve únicamente mediante la «reducción antes a un Estado monárquico que a uno popular») se vió el momen-to de máxima tensión teórica que llevó a Maquiavelo a deplegar su teoría del 'príncipe nuevo' y muy especialmente del 'principado civil', que constituye, según Sasso "el espíritu" de la obra. Véase Sasso, *Niccolò Machiavelli. I. Il pensiero politico*, cit. (nota 6), p. 384. Pa-ra una exposición de la problemática actual sobre la cronología de los *Discorsi* véase F. Bausi, *Machiavelli*, Salerno, Roma 2005, pp. 163-181.

[10] De hecho esta es la tesis que Maquiavelo sostuvo ya en noviembre de 1512 en el escrito titulado «A los partidarios de los Médici. Tomad buena nota de este escrito», recogido en *Antología*, cit. (nota 1), pp. 314-316. Véase *infra*, cap. 4.

1. Moisés en *El Príncipe*

Según el estudioso norteamericano Werner Gundersheimer, entre las lecturas nocturnas de Maquiavelo en el verano y otoño de 1513 figuraba el Antiguo Testamento[11]. Y todavía más: «One of the heroes about whom Machiavelli was thinking in 1513, and on whom he seems to have patterned his prince, was Moses»[12]. Aun reconociendo los problemas que pueden derivarse de la redacción ampliada de la obra y de la dificultad, si no imposibilidad, de determinar cuál fue la redacción llevada a cabo antes de diciembre de 1513, vamos a examinar cuál es el papel y la presencia de Moisés en el texto llegado hasta nosotros a partir de la publicación en 1532.

La primera (y única) mención explícita de Moisés acompañada de un cierto desarrollo aparece en el capítulo VI, donde Maquiavelo presenta la figura decisiva del «príncipe nuevo» o más precisamente donde se ocupa de «los principados completamente nuevos, tanto por su príncipe como por su organización política»[13]. Es sabido que el capítulo se abre con un exordio retórico de altura, en el que Maquiavelo expone, con poderosas imágenes, el principio de la imitación de modelos excelsos y, por consiguiente, propone al nuevo príncipe mediceo la imitación de grandes fundadores de Estados, con Moisés a la cabeza: «Pasando ya a aquellos que llegaron a ser príncipes por su propia virtud y no por fortuna, afirmo que los más notables son Moisés, Ciro, Rómulo, Teseo y semejantes»[14]. Es verdad que, con un lenguaje cuanto menos ambiguo, Maquiavelo acepta que «sobre Moisés no es lícito razonar por haber sido mero ejecutor de las órdenes de Dios», si bien «debe ser admirado aunque sólo sea por aquella gracia que lo hacía digno de hablar con Dios». Sin embargo, como de Ciro y demás príncipes nuevos virtuosos se puede decir que «sus acciones y las instituciones creadas por cada uno de ellos […] no son diferentes de las de un Moisés que tuvo tan alto preceptor»[15], resulta lógicamente que Moisés ha sido como los demás y por tanto el comportamiento de los demás nos permite comprender el de Moisés y viceversa. En suma, el comportamiento religioso de Moisés nos permite comprender el de los restantes príncipes nuevos (o debe ser interpretado en su dimensión y funcionalidad política) y el ejercicio político de los otros príncipes nuevos nos da también la clave para interpretar el comportamiento de Moisés ante el pueblo de Israel salido de Egip-

---

[11] W. Gundersheimer, «San Casciano 1513: A Machiavellian Moment Reconsidered», *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 17 (1987), pp. 41-58 (44).
[12] Ibidem.
[13] *El Príncipe*, traducción de M. Á. Granada, Madrid 1981, p. 47.
[14] Ibid., p. 48.
[15] Ibidem.

to[16]. Maquiavelo no ve, pues, a Moisés tanto como el fundador de una religión, desvinculado de la política y con una perspectiva ultramundana, sino como el fundador de un Estado: un *legislator*. Y en esta dimensión política de Moisés la religión por él establecida, a partir de «aquella gracia que lo hacía digno de hablar con Dios»[17], parece ser un instrumento o componente del Estado. Lo mismo ocurre con la función de la religión en los otros estados nuevos creados por otros príncipes nuevos, cuyas «acciones e instituciones [*ordini*, y la religión es un *ordine*] no son diferentes de las de un Moisés, que tuvo tan alto preceptor», lo cual permite inferir que también Dios fue un preceptor (real o fingido) de los otros príncipes nuevos con los que el profeta de Israel es puesto en pie de igualdad. En esta evaluación de Moisés, Maquiavelo sigue a aquellos autores antiguos que veían la religión como un instrumento y vínculo político y a aquella tradición filosófica (señaladamente el averroísmo) que reconocía en la religión una ley (*lex*) y en sus fundadores (Moisés, Mahoma, Cristo) profetas que, imponiéndose como enviados e ins-

[16] Creemos que la ecuación que Maquiavelo establece nos impone interpretar a Moisés a la luz de los demás fundadores de estados y religiones y no lo contrario. Estimamos por ello que es de todo punto erróneo el principio adoptado por S. de Grazia (*Machiavelli in Hell*, Princeton University Press, Princeton 1989; y en su estela por C. J. Nederman, «Amazing Grace: Fortune, God, and Free Will in Machiavelli's Thought», *Journal of the History of Ideas*, 60 (1999), pp. 617-638) de leer las declaraciones de Maquiavelo sobre Moisés en su pura literalidad, como expresiones de una sincera posición cristiana que asume sin ningún resquicio de duda la *elección* de Moisés por el Dios personal, trascendente y providente del cristianismo, que lo habría convertido en *su amigo* y enviado ante Israel. Nos referiremos a la obra de de Grazia por la traducción italiana: *Machiavelli all'inferno*, Laterza, Roma-Bari 1990. La decisiva presencia de Moisés en Maquiavelo (con la tendencia añadida a interpretar en parte esa presencia de acuerdo con de Grazia) ha sido también sólidamente argumentada por Abraham Melamed. Véase A. Melamed, *The Philosopher-King in Medieval and Renaissance Jewish Thought*, State University of New York, Albany 2003, pp. 150-166.

[17] Obviamente Maquiavelo se inspira en Éxodo 33, 17: «Dijo Yavé a Moisés: "También a eso que me pides accedo, pues has hallado gracia a mis ojos"». Este es el principio inspirador de la interpretación cristiana de Maquiavelo y de su evaluación de Moisés por parte de S. de Grazia. Véase *Machiavelli all'inferno,* cit. (nota 16), p. 65. Lo mismo podemos decir sobre C. J. Nederman; véase «Amazing Grace: Fortune, God, and Free Will in Machiavelli's Thought», cit. (nota 16), pp. 620 s., 629-633. Sin embargo, hemos de tener presente que el término "Grazia (divina)" no es un concepto teórico en Maquiavelo. Por otra parte, la excepcionalidad de Moisés (de acuerdo con la fe judeocristiana) había sido enfatizada por la fuente textual quizá más importante de Maquiavelo, el tratado *De legibus et iudiciis dialogus* de Bartolomeo Scala (véase la siguiente nota), donde se dice: «Nos Moysem quem, cum Deo fertur locutus, ut amicus ad amicum solet, tabulas dictante Domino quas scripsisset postquam cum eo quadraginta dies totidemque fuisset noctes, quibus quidem nec panem gustavisset aut aquam, tradidisse hominibus primum leges pie credimus», B. Scala, *Essays and Dialogues*, texto latino y trad. de R. N. Watkins, Harvard University Press, Cambridge Mass. 2008, § 43, p. 204.

trumentos de Dios, establecían una comunidad política articulada por la Ley religiosa[18]. Precisamente, en torno al mismo tiempo aproximadamente en que Maquiavelo redactaba *El Príncipe*, Pietro Pomponazzi (1462-1525), filósofo de profesión en la universidad de Bolonia, escribía y publicaba el *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, en el que el político, como «médico de almas» cuyo fin es la salud del cuerpo social mediante la virtud (no mediante la sabiduría), «inventa fábulas para enderezar las ciudades. Sin embargo, en estas fábulas, como dice Averroes […] ni hay verdad ni hay falsedad propiamente»[19].

---

[18] Independientemente de los autores antiguos y de la tradición averroísta, Maquiavelo pudo encontrar más directamente la apelación a la divinidad por parte de los legisladores en humanistas florentinos del siglo XV como Cristóforo Landino o Poggio Bracciolini y con mucha más probabilidad en el diálogo *De legibus* de Bartolomeo Scala (1430-1497), humanista florentino y secretario de la cancillería de la república desde 1465 hasta su muerte. En esta obra, redactada en 1483, figura como uno de los interlocutores Bernardo Machiavelli (padre de Nicolás y amigo de Scala) y Scala recoge (poniéndolo, igual que el pasaje citado en la nota precedente, en boca del padre de Maquiavelo) el recurso a la divinidad respectiva por parte de Zoroastro, Carondas, Trismegisto, Licurgo, Dracón y Solón, Numa, Zalmoxis y Mahoma. Véase *De legibus et iudiciis dialogus*, cit. (nota 17), § 49, p. 210: «Satis enim modo videtur, sive id ab Iove, sive ab alio quovis deorum id sit, *legum primordia a divinitate esse profecta ostendere* [legislatores]. Quod et earum autores vario modo apud diversos comprobaverunt, nonmodo quia *sic putaverunt posse populos reddere praeceptis suis obsequentiores auctoritate interposita deorum*, verum etiam ut id quod nos supra diximus de vera legum origine his accommodatissime confictis fabulis significarent» (cursiva nuestra). En su lista de legisladores Scala no menciona a Moisés (pero véase el texto citado en la nota anterior donde se refiere que Moisés pudo ser el primer legislador) y aunque parece excluir una ficción engañosa por su parte, creemos importante la afirmación de esta común forma de proceder en los legisladores, a la que Maquiavelo suma el legislador de Israel. Agradecemos a Francesco Bausi el habernos dado noticia (con ocasión del encuentro maquiaveliano en Barcelona, en diciembre de 2013, en que fue leído este trabajo) de este importante pasaje de Scala, cuya letra anticipa la de *Discorsi*, I, 11. Bausi ha presentado más recientemente estas consideraciones en su artículo «Da Bernardo a Niccolò Machiavelli: Sui legislatori antichi che fecero ricorso alla religione (*Discorsi* I 11)», *Bruniana & Campanelliana*, xx (2014), pp. 25-33. Por nuestra parte pensamos que el hecho de que la fuente más probable de Maquiavelo pueda haber sido Scala y humanistas florentinos anteriores no implica que Maquiavelo no haya ido más allá que esas fuentes en la interpretación y elaboración conceptual.

[19] P. Pomponazzi, *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, traducción de J. M. García Valverde, Tecnos, Madrid 2010, cap. XIV, pp. 141 s. La mención inmediatamente anterior (p. 140) de Moisés, junto con Cristo y Mahoma, permite aplicarle esa dimensión de legislador médico del cuerpo social. En el tratado *De incantationibus*, redactado en 1520 y nunca publicado en vida del autor por motivos de prudencia, la reducción averroísta de la religión a *lex* recibe una formulación más articulada. Véase P. Pomponazzi, *De incantationibus*, edición de V. Perrone Compagni, Olschki, Florencia 2011, cap. 12, pp. 149 ss. Sobre el paralelismo (no sólo cronológico, sino sobre todo conceptual) en la interpretación del cristianis-

Si, de acuerdo con la ecuación inicial en *Príncipe* VI, Moisés es un príncipe nuevo, la *necesidad* estructural presente en los otros príncipes nuevos podemos aplicarla también a Moisés y viceversa, esto es, el comportamiento de uno nos enseña sobre el de los otros. Maquiavelo nos legitima para ello cuando emplea enunciados universales. Así, cuando en *Discorsi* I, xi nos presenta la introducción de la religión en Roma por Numa (presentado en el I, xi, 1 como completando la ordenación política de Rómulo y por ello cofundador del estado romano), Maquiavelo nos dice, a propósito de *todos* los príncipes nuevos:

> Y verdaderamente, nunca hubo un legislador que diese leyes extraordinarias a un pueblo y no recurriese a Dios, porque de otro modo no serían aceptadas; porque son muchas las cosas buenas que, conocidas por un hombre prudente, no tienen ventajas tan evidentes como para convencer a los demás por sí mismas. Por eso los hombres sabios, queriendo soslayar esta dificultad, recurren a Dios. Así lo hizo Licurgo, así Solón, así muchos otros que han tenido el mismo propósito que ellos[20].

Por eso Numa «fingió tener familiaridad con una ninfa»[21], diciendo al pueblo que ella «le aconsejaba todo lo que luego aconsejaba él al pueblo, y todo esto lo hacía porque quería crear instituciones [*ordini*] nuevas y desusadas en aquella ciudad y temía que su autoridad sola no bastase»[22]. ¿Hablaba realmente Numa con una ninfa? Maquiavelo dice que eso no importa. Lo importante es que persuadió al pueblo romano de ello y fue creído. ¿Habló realmente Moisés con Dios?[23] *El Príncipe* VI, como hemos visto, parece aceptarlo; lo da incluso por hecho, pero eso no es más que la constatación de que consiguió que el pueblo hebreo lo creyera. Como luego

---

mo por Maquiavelo y Pomponazzi véase M. Á. Granada, *Cosmología, religión y política en el Renacimiento: Ficino, Savonarola Pomponazzi, Maquiavelo*, Anthropos, Barcelona 1988. Una interpretación similar la ha ofrecido A. J. Parel, *The Machiavellian Cosmos*, Yale University Press, New Haven-Londres 1992.

[20] N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, traducción de Ana Martínez Arancón, Madrid 1987, p. 65.

[21] Como indica Bausi («Da Bernardo a Niccolò Machiavelli: Sui legislatori antichi che fecero ricorso alla religione (*Discorsi* I 11)», cit. (nota 18), p. 29 nota), «che Egeria fosse una ninfa è informazione assente in Livio [I, 19, 4-5]; lo dicono, invece, oltre allo Scala, Plutarco [...] e, fra i moderni, Poggio Bracciolini». Es un claro indicio de que, con altísima probabilidad, Maquiavelo toma la letra del pasaje de fuentes florentinas contemporáneas.

[22] *Discorsi*, I, xi, 10 (recogemos por lo general el número del párrafo en el seno de cada capítulo, de acuerdo con N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, edición de F. Bausi, BUR, Milán 1984).

[23] El Éxodo bíblico recoge 43 conversaciones entre Dios y Moisés, diez de ellas iniciadas por el profeta. Véase J. H. Geerken, «Machiavelli's Moses and Renaissance Politics», *Journal of the History of Ideas*, 60 (1999), pp. 579-595 (580).

teorizará el cap. XVIII, en materia de religión lo importante no es lo que eres, sino lo que parece que eres a los ojos del vulgo, lo que es creído. Así, Savonarola (que en tantos aspectos, como veremos, se presentaba a los florentinos como 'un nuevo Moisés' y aparece en Maquiavelo como una figura paralela en muchos sentidos al profeta fundador del Estado de Israel) consiguió «persuadir de que hablaba con Dios» al pueblo florentino, «al que nadie llamaría ignorante ni rudo». Y añade: «Yo no quiero juzgar si era verdad o no, porque de un hombre de su talla se debe hablar con respeto» (¡y con cuánto más respeto se debe hablar de Moisés!; de ahí el respeto mostrado en *Príncipe* VI), pero lo importante políticamente es lo que Maquiavelo puede asegurar: «Pero puedo asegurar que fueron infinitos los que lo creyeron, sin haber visto nada extraordinario [ningún milagro] que les hiciera creer en él»[24]. Como Numa, Savonarola y tantos otros, Moisés es un fundador de un estado que recurre a Dios y a la religión pretendidamente dictada por Dios para establecer su orden político y afianzar su autoridad. Lo importante es el efecto conseguido, no la realidad de su pretensión de hablar con Dios, totalmente inverificable, más allá de la confirmación que da su triunfo o el fin conseguido[25].

Por otra parte, es necesario e inevitable en el momento fundacional de su estado que el príncipe nuevo recurra a la violencia, incluso a la violencia armada. En suma, se trata –como dice *El Príncipe* VI para poder predecir su suerte– de saber si «el profeta está armado o desarmado»[26]. Y añade que «Moisés, Ciro, Teseo y Rómulo no hubieran podido hacer observar a sus pueblos durante mucho tiempo sus instituciones [*ordini*] de haber estado desarmados»[27], presuponiendo, por tanto, que Moisés ejerció esa violencia armada.

Desarrollando este tema en la tercera parte del tratado, en el capítulo XVII, el príncipe nuevo César Borgia es aducido como ejemplo del buen uso (políticamente constructivo) de la violencia (*crueldad*). Con ello César Borgia no hizo sino aplicar una ley universal del principado nuevo: «Y de entre todos los príncipes, al príncipe nuevo [a *todo* príncipe nuevo] le resulta imposible evitar la fama de cruel por estar los Estados nuevos llenos de peligros» y añade la autoridad del poeta romano Virgilio: «La dura necesidad y la novedad del reino me obligan a adoptar tales medi-

---

[24] *Discorsi*, cit. (nota 20), I, XI, 25 (hemos modificado la traducción).

[25] Tengamos presente, como dice Maquiavelo en *El Príncipe*, cap. XVIII, que el triunfo o la consecución del fin lleva al vulgo a pensar que los medios (la autopresentación como enviado de Dios) han sido buenos y verdaderos, «y en el mundo no hay más que vulgo. Los pocos [la minoría clarividente] no tienen sitio cuando la mayoría tiene donde apoyarse». Véase *infra*, nota 46.

[26] *El Príncipe*, cit. (nota 13), p. 50.

[27] Ibidem. Maquiavelo añade una referencia interesante a la situación del Moisés Savonarola, sobre la que volveremos más adelante.

das»[28]. Según la ecuación Moisés-Príncipe nuevo, el profeta fundador del estado hebreo tuvo que hacer lo mismo. Esto, ciertamente, ya lo ha adelantado el capítulo VI, pero encontramos la exposición más completa y por así decir despiadada en el capítulo xxx del tercer libro de los *Discorsi*, en un comentario que merece ser analizado cuidadosamente, tanto en lo que nos dice de Moisés como en las comparaciones que introduce con la política contemporánea de Florencia y con sus dos últimos 'dirigentes' (en cierto modo príncipes nuevos fracasados): Savonarola y el gonfaloniero vitalicio Piero Soderini, a quien Maquiavelo sirvió durante diez años como secretario de la cancillería y creador de la *milizia* ciudadana.

«Quien lea inteligentemente [*sensatamente*] la Biblia –dicen *Discorsi* III, xxx, 17– verá que Moisés se vio obligado, si quería que sus leyes y ordenamientos salieran adelante, a matar a infinitos hombres, que se oponían a sus designios movidos sólo por *la envidia*». *Sensatamente* o con buen sentido, con discreción, quiere decir no devotamente, sin someter el intelecto en obsequio de la fe (como prescribe en cambio el apóstol en 2 Corintios 10, 5). Maquiavelo debe haber pensado en primer lugar en la matanza de «tres mil del pueblo» con ocasión de la primera crisis y cuestionamiento de la autoridad de Moisés en el episodio del becerro de oro. Los levitas fieles a Moisés mataron, siguiendo sus órdenes, a tres mil opositores[29]. Sin embargo en esta ocasión la rebelión es atribuida al 'pueblo' en general. Ahora bien, *Discorsi* III, xxx, atribuye la rebelión a la *envidia* y ello permite pensar, como ha señalado John H. Geerken[30], en Salmos 106, 16-18: «*Envidiaron* a Moisés […] y se abrió la tierra y se tragó a Datán, y cubrió a los secuaces de Abirón. Y el fuego devoró a su banda». Este pasaje hace, por tanto, efecto de la envidia la rebelión suscitada entre el pueblo por Coré, Datán y Abirón al frente de un contingente de notables, según relata Números 16. Evidentemente, Maquiavelo lee el episodio como una conjura de notables, envidiosos y celosos de la primacía de Moisés, a quien acusan de *tirano*[31] y a quien pretenden reducir a la condición de uno más en medio de la asamblea general: Coré, Datán y Abirón «se alzaron y se pusieron enfrente de Moisés, arrastrando tras sí a doscientos cincuenta varones de

[28] Ibid., pp. 87-88. Cf. Virgilio, *Eneida*, I, 562-563: «Res dura, et regni novitas me talia cogunt / moliri».
[29] Éxodo 32, 25-29.
[30] J. H. Geerken, «Machiavelli's Moses and Renaissance Politics», cit. (nota 23), p. 589. Con posterioridad a la primera publicación del presente capítulo (2017) ha abordado también este tema H. D. Tavera Villegas, «El Moisés de Maquiavelo, o de cómo combatir la envidia», *Estudios políticos*, 47 (2019), pp. 117-139.
[31] Números 16, 13: «¿todavía te parece poco habernos sacado de una tierra que mana leche y miel [Egipto], para traernos a morir a un desierto, que también quieres seguir tiranizándonos?». Son palabras de Datán y Abirón.

los hijos de Israel, todos de los principales de la asamblea, de los del consejo, hombres distinguidos. Se conjuraron contra Moisés y Arón y dijeron a éstos: "Básteos ser uno de tantos, pues santos son todos los de la asamblea, y en medio de todos está Yavé. ¿Con qué derecho os levantáis vosotros sobre la asamblea de Yavé?"»[32].

No cabe duda de que la categorización de *envidia* dada por el salmista permitió a Maquiavelo conectar la rebelión contra Moisés con su propia concepción de uno de los peligros más dramáticos a que se ve enfrentado el príncipe nuevo en su acción renovadora: la oposición de los 'pocos', que frente al vulgo «que sólo ve lo que pareces», es decir, lo que aparentas ser, «palpan lo que [realmente] eres»[33]. Estos pocos, los nobles, aristócratas u optimates (el *humor* de los 'grandes'), no pueden soportar, por envidia, la supremacía del nuevo príncipe y suscitan el encono del pueblo, no por amor al pueblo, sino para imponer su propio interés de parte[34]. Los grandes –dice Maquiavelo en el capítulo IX de *El Príncipe*, dedicado a esa importantísima variante del principado nuevo que es el llamado «principado civil»– «se creen iguales a él» y por tanto se resisten a que los mande y maneje a su manera[35]. El peligro es tan grande, dice Maquiavelo en el capítulo de *Discorsi* que hablaba de la envidia contra Moisés y como motivo de su reacción, que «para vencer esta envidia, el único remedio es la muerte de los envidiosos, y si la fortuna es tan propicia al hombre virtuoso que mueren por causas naturales, éste llegará a la gloria sin escándalo [sin violencia homicida]. […] Pero si no tiene esta suerte, le conviene pensar en el modo de quitárselos de en medio y, antes de hacer nada, conviene que tenga medios para superar esta dificultad»[36].

Moisés tenía esos medios, pues ya *El Príncipe* nos ha dicho en el capítulo VI que era un profeta armado, y los puso en práctica, como testimonia la Biblia a quien la lee *sensatamente*. Fue, por tanto, un príncipe nuevo a carta cabal. Lo interesante, además, es que, al igual que en ese capítulo de *El Príncipe*, también *Discorsi* III, xxx, opone la posición y reacción de Moisés a Savonarola (profeta desarmado y por tanto vencido), pero añade a Piero Soderini (el gonfaloniero vitalicio caído en 1512), que está ciertamente ausente de *El Príncipe*[37]. Por todo ello podemos

---

[32] Ibid., 16, 1-3.

[33] *El Príncipe*, cit. (nota 13), XVIII, p. 92.

[34] Cfr. ya *Discorsi*, cit. (nota 20), I, viii, 2-3, la referencia, en la Roma republicana, a Manlio Capitolino, que «no podía soportar que se le atribuyese [a Furio Camilo] tanto honor y tanta gloria [...] de modo que, roído por la envidia, [...] se volvió a la plebe, sembrando en ella ideas siniestras».

[35] Ibid., p. 63. Sobre el principado civil, véase el siguiente capítulo.

[36] *Discorsi*, cit. (nota 20), III, xxx, 15-16.

[37] No era oportuno, ciertamente, que Maquiavelo mentase a Piero Soderini en una obra dirigida a los Médicis y encaminada a obtener su favor. Sin embargo, en la medida en que las

examinar este comentario de *Discorsi* III, xxx, como una continuación ampliada de la oposición entre el príncipe nuevo victorioso Moisés y dos renovadores vencidos y fracasados, por razones diferentes: el fraile Girolamo Savonarola y el gonfaloniero Piero Soderini, ambos en cierto modo príncipes nuevos en la variedad de lo que Maquiavelo denomina, con un hapax con bastantes rasgos de oxímoron, *príncipe civil*.

Tanto Savonarola como Soderini conocían, según Maquiavelo, esa necesidad de enfrentarse a la *envidia* optimate. Pero Savonarola «no pudo» oponérsele con el exterminio llevado a cabo por Moisés «por carecer de la autoridad suficiente para poderlo hacer» (su condición de fraile, además de extranjero, le impedía ejercer una magistratura y, además, ejecutar esa violencia armada)[38] y «porque no fue bien entendido por aquellos de sus seguidores que sí poseían autoridad para ello»[39] porque ejercían las magistraturas y estaban en condiciones de ejecutar la acción contra la envidia. No obstante, reconoce Maquiavelo, «hizo lo que pudo [*per lui non rimase*]», denunciando en sus sermones constantemente a «los envidiosos y a los que se oponían a sus ordenaciones»[40]. Por el contrario, Soderini (que tenía, como jefe de gobierno, autoridad para ejecutar la política que sabía necesaria contra los optimates 'envidiosos') *no supo* llevarla a cabo, optando (erróneamente, en opinión de Maquiavelo) por esperar el beneficio del tiempo, calmar y desmontar la envidia con beneficios a los opositores, confiado en su buena fortuna. Si el juicio en *Discorsi* sobre el fracaso de Savonarola muestra un notable reconocimiento de la figura del fraile impotente, elevándolo por encima del desprecio mostrado en la famosa carta de marzo de 1498[41], sobre Soderini la actitud de Ma-

---

consideraciones del capítulo xxv sobre la fortuna y la adecuación a la condición de los tiempos recogen los resultados formulados en 1506 en los llamados *Ghiribizzi al Soderini* (véase *Antología*, cit. (nota 1), «Fantasías escritas en Perugia a Soderini», pp. 253-257; el destinatario era un sobrino del gonfaloniero), con la oposición tácita de la cauta política de éste al ímpetu triunfante del papa Julio II, ello muestra la presencia tácita del gonfaloniero derrotado en *El Príncipe*. Sobre los *Ghiribizzi* véase ahora C. Ginzburg, *Nondimanco. Machiavelli e Pascal*, Adelphi, Milán 2018, pp. 43-65.

[38] Véase A. Brown, «Savonarola, Machiavelli and Moses: A Changing Model», en Eadem, *The Medici in Florence: The Exercise and Language of Power*, Olschki, Florencia 1992, pp. 263-279 (264).

[39] *Discorsi*, cit. (nota 20), III, xxx, 18-19.

[40] Ibid., III, xxx, 20.

[41] Nos referimos a la famosa carta a Ricciardo Becchi, embajador florentino en Roma, de 9 de marzo de 1498, recogida en *Antología*, cit. (nota 1) pp. 43-47. Sobre esta carta, véase Sasso, *Niccolò Machiavelli. I. Il pensiero politico*, cit. (nota 6), pp. 25-40. Sobre la evaluación posterior del fraile, véase M. Martelli, «Machiavelli e Savonarola: valutazione politica e valutazione religiosa», en Idem, *Tra filologia e storia: otto studi su Machiavelli*, Salerno, Roma 2009, pp. 239-277. Aporta sugerentes consideraciones, aunque no siempre sólida-

quiavelo muestra en cambio la dureza implacable y despectiva frente a la ignorancia y el error:

> El otro [Soderini] creía que era posible aplacar la envidia con el tiempo, con bondad, con su fortuna, con beneficiar a alguno; viéndose bastante joven aún y con tantas nuevas simpatías como le granjeaba su modo de proceder, creía poder vencer a todos aquellos que se le enfrentaban por envidia sin ningún escándalo, violencia ni tumulto; y no sabía que no se puede esperar el tiempo, la bondad no basta, la fortuna varía y la maldad no puede aplacarse con regalos. Así que tanto el uno como el otro fracasaron y su fracaso se debió a que no supieron o pudieron vencer a la envidia[42].

El juicio sobre Soderini se encuentra repetido y ampliado con un mayor análisis y despliegue de razones en *Discorsi*, III, iii. Todo él merecería ser citado por entero; sin embargo nos limitaremos a registrar un punto importante. Maquiavelo reconoce que la política de Soderini estaba determinada porque «pensaba (y muchas veces lo confirmó con sus amigos)[43] que si quería hacer frente valientemente a su oposición y derrocar a sus adversarios [los optimates *envidiosos*], le sería necesario hacerse con una autoridad extraordinaria y romper con las leyes la igualdad civil»[44]. En suma, hubiera tenido que pasar de un principado *civil* a un ejercicio *absoluto* de la autoridad (como dice en *El Príncipe*, IX) o en otras palabras: haber ejercido contra los envidiosos del nuevo orden la violencia que la Biblia atribuye a Moisés. Maquiavelo constata y hasta cierto punto aprueba los escrúpulos de Soderini:

> Y esta autoridad, aunque de momento no fuese usada por él de forma tiránica, causaría tanta afrenta a los ciudadanos de Florencia, que, cuando él hubiese muerto,

---

mente fundamentadas, M. Vatter, «Politica plebea e provvidenza in Machiavelli», en R. Caporali, V. Morfino y S. Visentin, eds., *Machiavelli: Tempo e conflitto*, Mimesis, Milán 2012, pp. 219-240; una versión inglesa algo ampliada ha aparecido más recientemente: «Machiavelli and the Republican Conception of Providence», *The Review of Politics*, 75 (2013), pp. 605-623. Nos referiremos siempre a esta última versión.

[42] *Discorsi*, cit. (nota 20), III, xxx, 21. Todos los errores de juicio indicados por Maquiavelo encuentran censura inmisericorde en *El Príncipe*: el error de fiarse al beneficio del tiempo en cap. III (pp. 39 s.); la insuficiencia de la bondad en cap. XV (p. 83: «el hombre que quiera hacer en todos los puntos profesión de bueno labrará necesariamente su ruina entre tantos que no lo son»); la variabilidad de la fortuna en caps. XXIV-XXV y la imposibilidad de aplacar el mal con beneficios en cap. VII («quien cree que nuevas recompensas hacen olvidar a los grandes hombres las viejas injusticias, se engaña»).

[43] Maquiavelo, por su carácter de estrecho colaborador y ejecutor de la política de Soderini, debía ser uno de ellos.

[44] *Discorsi*, cit. (nota 20), III, iii, 8.

> ya nunca querrían nombrar un gonfaloniero vitalicio, institución que consideraba necesario continuar y mantener.

«Este recelo era sabio y bueno», continúa diciendo Maquiavelo, «pero sin embargo *nunca se debe dejar que un mal progrese por respeto a un bien, cuando aquel bien puede ser fácilmente aniquilado por ese mal*»[45]. El antiguo secretario afirma que Soderini hubiera podido (y debido) actuar como Moisés, tanto más cuanto que, «habiéndose de juzgar sus obras e intenciones por el fin[46] (si la fortuna y la vida le hubieran acompañado [es decir, si hubiera podido y sabido ejecutar su política violenta]) podía demostrar a todos que lo que había hecho era por la salvación de la patria y no por su propia ambición»,[47] en suma que era *buono*, además de *savio e potente cittadino*[48]. Soderini, por tanto, se equivocó cuando, a diferencia de Savonarola, estaba en sus manos haber imitado a Moisés.

2. Conclusión

Moisés vuelve a aparecer en *El Príncipe*, como no podía ser de otra manera, en el capítulo conclusivo, en la «Exhortación a ponerse al frente de Italia y liberarla de los bárbaros». En este ejercicio retórico, construido en paralelo a la presentación de la figura del príncipe «completamente nuevo» en el capítulo VI, Moisés reaparece junto con Ciro y Teseo. No lo hace como modelo a imitar por la variante del príncipe nuevo que es el príncipe civil del capítulo IX, de acuerdo con esa referencia florentina que, implícita en ese capítulo (clamorosamente carente de ejemplos 'frescos', que sin embargo el destinatario Giuliano sabrá poner por sí mismo)[49], se hace explícita, como hemos visto, en *Discorsi* III, xxx y III, iii. Lo hace como figura que actúa sobre una nación, Italia, para quien la fortuna (presentada como abierta-

---

[45] Ibid., III, iii, 9-10; cursiva nuestra.

[46] Tengamos presente que, según *El Príncipe* XVIII, «en las acciones de todos los hombres y especialmente de los príncipes, donde no hay tribunal al que recurrir, se atiende al fin. Trate, pues, un príncipe de vencer y conservar su estado, y los medios siempre serán juzgados honrosos y ensalzados por todos, pues el vulgo se deja seducir por las apariencias y por el resultado final de las cosas, y en el mundo no hay más que vulgo», p. 92. Cf. *Discorsi*, cit. (nota 20), I, ix, 6-7: «un ingenio sabio no reprenderá jamás a quien se sirviera de alguna acción extraordinaria para ordenar un reino o constituir una república. Lo natural es que si lo hecho le acusa, el resultado lo excuse, y cuando el resultado es bueno, [...] siempre le excusará, porque se debe reprender a quien usa de la violencia para destruir, no a quien la usa para recomponer».

[47] *Discorsi*, cit. (nota 20), III, iii, 11.

[48] Cfr. las cualidades del buen legislador establecidas en *Istorie fiorentine*, IV, 1.

[49] Remitimos una vez más al siguiente capítulo.

mente favorable)[50] lo destina como 'redentor': «Era necesario para ver la virtud de Moisés que el pueblo de Israel estuviera esclavo en Egipto, [...] era necesario para conocer la virtud de un espíritu italiano que Italia se viera reducida a la condición en que se encuentra ahora: más esclava que los hebreos»[51]. Maquiavelo amplía la tradicional identificación de Florencia con Israel, identificación clamorosamente exacerbada en la predicación savonaroliana[52], a Italia y apela a «la ilustre casa vuestra» (repetida cinco veces en este capítulo conclusivo), a los Médicis, para que asuman el papel de 'redentor' (dos veces) de Italia, pero donde el arquetipo del redentor no es Cristo (cuyo reino no es de este mundo), sino Moisés, fundador de un *corpus politicum*[53]. La apelación iba dirigida tanto al papa Médicis León X,

---

[50] El paralelismo con Moisés se hace patente en la retórica equiparación del momento presente con el éxodo bíblico: «Se ven aquí hechos extraordinarios sin parangón realizados por Dios mismo: el mar se ha abierto [Éxodo 14, 21], una nube os ha mostrado el camino [Éxodo 13, 21], ha manado agua de la roca [Éxodo 17, 6], ha llovido aquí maná [Éxodo 16, 5]», *El Príncipe*, cit. (nota 13), XXVI, p. 121. Significativamente, y en ello se muestra en nuestra opinión el error metodológico de de Grazia, éste lee el pasaje (véase *Machiavelli all'inferno*, cit. (nota 16), pp. 66 s.) como si de hechos verificados en el momento contemporáneo se tratara, no percatándose del componente retórico existente en el discurso de Maquiavelo acerca de Moisés.

[51] *El Príncipe*, cit. (nota 13), p. 120.

[52] Véase Geerken, «Machiavelli's Moses and Renaissance Politics», cit. (nota 23), p. 588. El motivo ya había sido señalado por F. Gilbert en «Le idee politiche a Firenze al tempo di Savonarola e Machiavelli», recogido en Idem, *Machiavelli e il suo tempo*, Il Mulino, Bolonia 1964, pp. 101 ss. Con posterioridad ha sido objeto de estudio en profundidad por D. Weinstein, *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton University Press, Princeton 1970 y por L. Polizzotto, *The Elect Nation: The Savonarolan Movement in Florence, 1494-1545*, Clarendon Press, Oxford 1994. Ha ofrecido recientemente muy sugerentes consideraciones M. Vatter en su ya citado (nota 41) «Politica plebea e provvidenza in Machiavelli», pp. 226 ss.

[53] Nos alejamos en este punto de la interpretación de Vatter, para quien la figura del 'redentor' no remite al profeta Moisés, sino al Mesías (como rey escatológico de Israel), por cuya razón Moisés no estaría en realidad contemplado en el capítulo XXVI de *El príncipe*. Véase «Machiavelli and the Republican Conception of Providence», cit. (nota 41), pp. 618 ss. Creemos, por el contrario, que Maquiavelo no usa en estricto sentido teológico (cristiano) o en sentido teológico-político (hebreo) el concepto de 'redentor', sino en sentido puramente político y retórico, para referirse al príncipe nuevo que Italia necesita y del que Moisés es el arquetipo. Si no fuera así, no vemos qué sentido pueden tener las menciones explícitas de Moisés y las alusiones al Éxodo en este capítulo. En nuestra opinión Vatter supone un paralelismo excesivo entre Maquiavelo y las especulaciones hebreas sobre la liberación de Israel, atribuyendo al secretario fiorentino una información muy vasta sobre el pensamiento hebreo para la cual no aduce pruebas suficientes. En cambio infravalora la aportación de la tradición averroísta, leída en clave rigorosamente política, a la lectura decididamente política de Moisés por parte de Maquiavelo.

verdadero señor de Florencia, como al segundo dedicatario de *El Príncipe*, su sobrino Lorenzo de Médicis, a quien se dirigió la obra tras la muerte en 1516 del primer dedicatario, Giuliano (hermano del pontífice). Ya el 12 de julio de 1513 Francesco Vettori había informado a Maquiavelo de las intenciones del recién elegido León X de «conservar a la Iglesia en la reputación en que la ha encontrado, no querer que su Estado disminuya, a no ser que la posible disminución la concediera a los suyos, es decir, a Giuliano y a Lorenzo, a quienes piensa dar Estados por el procedimiento que sea»[54]. La noticia, muy divulgada e interpretada en el sentido de hacer a Giuliano príncipe de un estado nuevo en la Italia central y a asentar a Lorenzo en Florencia, impulsó sin duda a Maquiavelo a la redacción de *El príncipe* como vía, además, para ofrecerse a los Médicis, por la mediación de Vettori, como consejero político y recuperar la posición y dignidad perdidas[55]. Estas circunstancias explican sin duda la atención prestada al principado civil (y el silencio sobre Piero Soderini) y también la mirada más nacional, que tras la muerte de Giuliano en marzo de 1516 se focalizó exclusivamente en Lorenzo[56].

Moisés aparece, pues, en el capítulo exhortativo final como modelo a imitar por Lorenzo de Médicis, no tanto como príncipe civil de Florencia a quien se propone una alianza histórica con el pueblo frente a los optimates siempre 'envidiosos', sino como 'redentor' de Italia, a quien por otra parte se dice que ninguna envidia se le opondría[57]. El paralelismo con Moisés aparece ahora plausible, puesto que el capítulo final atribuye a la casa Médicis una política militar basada en la enseñanza de Maquiavelo (empleo de armas propias) y por tanto hace del principe mediceo un 'profeta armado' frente al desarmado Savonarola[58].

---

[54] Maquiavelo, *Antología*, cit. (nota 1), p. 360.

[55] Véase F. Bausi, *Machiavelli*, cit. (nota 9), pp. 200-216.

[56] La cuestión se conecta con el problema, en el que no podemos entrar aquí, de la cronología de la redacción del capítulo XXVI: o modificación en 1516 para adaptarlo a las nuevas circunstancias (Sasso, Inglese), o finalización en 1518 en la cronología amplia que para *El príncipe* postulan Martelli y Bausi.

[57] *El Príncipe*, cit. (nota 13), XXVI, p. 123: «¿Qué pueblos le negarían la obediencia? ¿Qué envidia se le opondría?». Según Vatter, «Machiavelli and the Republican Conception of Providence», cit. (nota 41), pp. 618 ss., la razón por la que ninguna envidia se le opondría es que el pueblo italiano ahora ni está desarmado ni es esclavo, como Israel en Egipto. En ello se basa el estudioso chileno para afirmar que el 'redentor' de Italia no está modelado sobre la figura de Moisés, ni puede ser un nuevo Moisés. A las razones que ya hemos dado en contra (véase *supra*, nota 41), podemos añadir que Maquiavelo puede afirmar (con buena dosis de retórica) que «ninguna envidia se le opondría» al nuevo Moisés porque la envidia es una pasión de los *grandes* y, como ha dicho *El príncipe* en el cap. XVIII, los grandes, «los pocos no tienen sitio cuando la mayoría tiene donde apoyarse» (cfr. *supra*, nota 24).

[58] Para un ulterior eco de esta concepción maquiaveliana de Moisés en el óleo de Rosso Fiorentino representando a 'Moisés defendiendo a las hijas de Jetro' (Uffizi, ca. 1523), véa-

La autoidentificación de Savonarola con Moisés ha sido señalada frecuentemente[59]. En el momento peligroso de 1498, el fraile desarrolló una serie de sermones sobre el Éxodo bíblico. A dos de ellos al menos, pronunciados el 2 y 3 de marzo, asistió Maquiavelo, quien dio cuenta de ellos en la carta ya mencionada a Ricciardo Becchi. En un momento determinado Maquiavelo dice: «llegando a aquel sitio donde se dice que Moisés mató a un egipcio, dijo que el egipcio eran los hombres malos y Moisés el predicador que los mataba descubriendo sus vicios. Y dijo. "Egipcio, te doy a dar una cuchillada"»[60]. Para Savonarola, pues, la 'cuchillada' y el 'homicidio' no pasan de ser metáforas de una denuncia verbal. La razón, como ya hemos visto, es que Savonarola no podía ir más allá, por su condición eclesiástica y por no haber podido mover en la dirección necesaria a sus seguidores. Por eso, es un falso Moisés y Maquiavelo dice en el capítulo XII de *El Príncipe*, cuando ha expuesto ya su teoría de las 'armas propias', en clara alusión a Savonarola: «quien decía que la causa de todo ello [invasión de Carlos VIII de Francia en 1494] se hallaba en nuestros pecados, tenía razón, sólo que no eran los que él creía, sino los que yo acabo de exponer»[61]. Para Maquiavelo Savonarola está ofuscado por la perspectiva errónea cristiana de la finalidad ultramundana y trascendente del hombre, que le lleva a la interpretación espiritualista de los 'pecados' y de la 'redención'. Sugerentemente, Vatter ha señalado que, en consonancia con el protagonismo exclusivamente divino del providencialismo cristiano, el profeta (y por tanto Savonarola) «can *only* be unarmed», ya que en la lógica cristiana de la providencia «God's plan will be realized *in* history, and at the same time […] *human beings cannot make their history*»[62]. Pero hay que tener presente que esta historia, la única que cuenta en verdad para el cristianismo y de la que Dios es el agente, es la historia *espiritual* de la redención, cuya finalidad es trascendente. Por el contrario, Maquiavelo, según Vatter, «is breaking with Christian economical Providence. Instead he joins together a Jewish understanding of divine Providence (an understanding for which, ironically, Savonarola's preaching [con sus contradicciones, podemos añadir nosotros] had amply prepared the terrain) with a neoRoman voca-

---

se V. Gaston, «The Prophet Armed: Machiavelli, Savonarola, and Rosso Fiorentino's Moses defending the Daughters of Jethro», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 51 (1998), pp. 220-223. A Rosso Fiorentino se atribuye también un retrato de Maquiavelo, ahora en paradero desconocido.

[59] Geerken, «Machiavelli's Moses and Renaissance Politics», cit. (nota 23), p. 587; Brown, «Savonarola, Machiavelli and Moses: A Changing Model», cit. (nota 38), pp. 269 ss.

[60] Véase *Antología*, cit. (nota 1), pp. 45 s.

[61] *El Príncipe*, cit. (nota 13), p. 72.

[62] Vatter, «Machiavelli and the Republican Conception of Providence», cit. (nota 41), pp. 611 s. (cursiva en el original).

bulary of *virtus* as locked in struggle against *fortune*»[63]. De ahí la lectura puramente política que Maquiavelo hace de los 'pecados' y la reducción política del programa de 'redención',[64] que le permite ver la acción del príncipe nuevo y profeta armado, de acuerdo con la concepción hebraica de la providencia, según la cual «God is present in history as the military leader of his Chosen People, leading them in their wars against other nations to regain their 'promised land', which is a land on earth and not in a supernatural beyond»[65]. En suma, Maquiavelo habría asumido tácitamente la concepción mundana del reino de Dios. Es verdad, sin duda, que, en el imaginario impuesto a los hebreos por Moisés, el comandante del pueblo que guía a este en la empresa político-militar es Dios mismo (como en el caso de la Florencia republicana que, siguiendo a Savonarola, había hecho a Cristo rey de la ciudad)[66], pero pocas dudas caben de que para Maquiavelo esa es una persuasión infundida en el pueblo por el profeta Moisés, pues (según el secretario florentino) el profeta nunca puede creerse el mito que él mismo impone al colectivo.

Resulta, pues, que Savonarola no podía ser de ningún modo, a los ojos de Maquiavelo, un nuevo Moisés, el profeta que necesita Florencia e Italia. ¿Podríamos decir, como ha sostenido Leo Strauss, que Maquiavelo piensa que él mismo es Moisés?[67] Esto último es obviamente una exageración, como el mismo Strauss reconoce cuando califica a Maquiavelo de profeta desarmado[68] y cuando parece desplazar el problema de la efectiva acción política de renovación y 'redención'

---

[63] Ibid., p. 612.

[64] En este sentido podemos decir que Maquiavelo anticipa la mundanización (más que secularización, porque se asocia en todo caso a una divinización de la naturaleza) de los conceptos centrales de la teología llevada a cabo por Giordano Bruno (en la *Expulsión de la bestia triunfante*) y por Spinoza (en el *Tratado teológico-político* y la *Ética*). Véase M. Á. Granada, «Cosmología y polémica religiosa en los escritos de 1588 (materiales para una aproximación de Bruno y Spinoza en el ámbito de la teología política», en Idem, *Giordano Bruno: universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Herder, Barcelona 2002, pp. 127-167.

[65] Vatter, «Machiavelli and the Republican Conception of Providence», cit. (nota 41), pp. 613 s.

[66] Ibid., p. 612. El pasaje aparece más desarrollado en la versión italiana; véase «Politica plebea e provvidenza in Machiavelli», cit. (nota 41), pp. 226-228. Muy oportunamente Vatter cita un pasaje del ciclo de *Sermones sobre Ageo* pronunciados por Savonarola a finales de 1494, en el momento decisivo de la determinación de la nueva constitución de la República florentina: «Orsu, Firenze, che vorresti tu, che capo, che re ti si può dare, che tu stia quieta? [...] Orsu Firenze, Iddio ti vuol contentare e darti uno capo ed uno re che ti governi. E questo è Cristo [...] Cristo sia tuo capitano», ibid., p. 226 s.

[67] Véase L. Strauss, *Meditación sobre Maquiavelo*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1964, p. 98: «No Lorenzo, sino Maquiavelo, es el nuevo Rómulo-Numa o el nuevo Moisés».

[68] Ibid., pp. 200 s.

llevada a cabo por el necesario Moisés nuevo al de la revelación de «un nuevo código, de un nuevo decálogo. [...] El portador del nuevo código o Tablas de la ley (de la legalidad de la acción política) no es otro que el mismo Maquiavelo: él trae el código que lo es realmente, el código que está en consonancia con la verdad, con la naturaleza de las cosas»[69]. Pero con ello Strauss, en su crítica de la modernidad y de la Ilustración como ruptura con la Gran Tradición de la filosofía política clásica, por tanto como 'Ofuscación',[70] desplaza el problema de la acción política a realizar (el problema de Maquiavelo) a la teoría de la política que, fundada por Maquiavelo como inspiradora de la 'redención' de Italia, abre por otra parte la modernidad. En los términos en que Maquiavelo veía el problema, él no podía en modo alguno verse a sí mismo como el nuevo Moisés que Florencia e Italia necesitaban. Pero sí, ciertamente, como el más experimentado, lúcido y leal consejero que el nuevo Moisés podía (incluso debería) tener a su lado en la tarea histórica que le incumbía. En conclusión: los Médicis harían muy bien en

> comenzar por hacerme dar vueltas a una piedra, porque si después yo no me los ganaba me compadecería de mí mismo. Por eso, si se leyera mi obra, se vería que los quince años que he pasado entregado al arte del Estado no los he ni dormido ni jugado, y todo el mundo debería valorar el servirse de alguien cargado de experiencia a cuenta de otros. De mi lealtad no debería haber duda alguna, porque habiendo observado siempre la palabra no voy ahora a aprender a romperla, y quien se ha mantenido fiel y bueno durante cuarenta y tres años, que son los que yo tengo, no debe poder cambiar de naturaleza; y de la lealtad y bondad mía testimonia mi pobreza[71].

BY NC ND

[69] Ibid., p. 98.
[70] Ibid., p. 208.
[71] Cit. *supra*, nota 7.

4. En el quinto centenario de *Il Principe*. Notas sobre el principado civil*

Il Principe de Maquiavelo se publicó por primera vez en Roma, en 1532, cinco años después de la muerte de su autor. Sin embargo, celebramos a finales de 2013 el quinto centenario de la obra, y no esperamos a 2032, porque el 10 de diciembre de 1513 Maquiavelo escribió una carta a un "amigo": Francesco Vettori, embajador del nuevo régimen florentino en Roma, ante el papa León X, papa Médicis elegido unos meses antes. En esa carta Maquiavelo notificaba a su corresponsal la redacción en los meses precedentes de una obra *De principatibus*. Esta carta ha sido calificada con frecuencia como «la carta más famosa de la literatura italiana». Recientemente el estudioso francés Paul Larivaille la ha descrito en los siguientes términos: «la lettre la plus belle de la littérature italienne selon les uns, la plus fameuse selon d'autres, la plus importante en tout cas pour une juste appréciation de Machiavel homme et écrivain, de son comportement dans une période cruciale de sa vie et de la genèse de son œuvre la plus célèbre»[1]. En esa carta Maquiavelo dice lo que sigue, expresando el contraste de su miserable y ociosa vida de la jornada con las horas nocturnas de estudio, meditación y escritura:

> Llegada la noche, me vuelvo a casa y entro en mi escritorio; en el umbral me quito la ropa de cada día, llena de barro y de lodo, y me pongo paños reales y curiales. Vestido decentemente, entro en las antiguas cortes de los antiguos hombres, donde –recibido por ellos amistosamente– me nutro con aquel alimento que es mi único alimento y para el cual nací: no me avergüenzo de hablar con ellos y de preguntarles por la razón de sus acciones, y ellos con su humanidad me responden; durante cuatro horas no siento pesar alguno, me olvido de toda preocupación, no temo la pobreza, no me da miedo la muerte: me transfiero enteramente en ellos. Y como Dante dice que no hay ciencia si no se retiene lo que se ha aprendido, yo he tomado nota de aquello de lo que en mi conversación con ellos he hecho capital y he redactado un opúsculo *De principatibus*[2], donde profundizo en la medida de mis posibili-

---

* El presente capítulo desarrolla nuestra contribución a la mesa redonda «*El príncipe* y sus diferentes interpretaciones», celebrada en Madrid el 8 de octubre de 2013 en el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales en el marco de las conmemoraciones del quinto centenario de *El Príncipe*.

[1] Introducción a Machiavel, *Il Principe / Le Prince*, nueva edición crítica del texto de M. Martelli, introducción y traducción de P. Larivaille, notas de J.-J. Marchand, Les Belles Lettres, París 2008, p. XIII.

[2] Título confirmado por la tradición manuscrita. El título en vulgar, con el énfasis en *príncipe*, procede de la edición *princeps* romana de 1532.

> dades en las particularidades de este tema, discutiendo qué es un principado, cuántas son sus clases, cómo se adquieren, cómo se gobiernan, por qué se pierden. Y si alguna vez os ha agradado alguna fantasía mía, ésta no debería disgustaros y a un príncipe, especialmente a un principe nuevo, debería serle grata; por eso lo dirijo al magnífico Giuliano [de Médicis]. Filippo Casavecchia lo ha visto; él os podrá informar con más detalle de la obra en sí y de los razonamientos que hemos tenido al respecto, aunque todavía sigo engordándolo y puliéndolo[3].

1. El cuestionamiento de una certeza y la problematización de la cronología redaccional de *Il Principe* (1982-2007)

Leyendo esta carta, el historiador y politólogo alemán Friedrich Meinecke interpretó, en su introducción a la traducción alemana de la obra (1923), que lo que Maquiavelo redactó se limitaba a los once primeros capítulos del tratado, concluyendo con un logrado ejercicio retórico en el capítulo XI sobre los principados eclesiásticos, en sintonía con su voluntad de ofrecer la obra a los Médicis, detentadores del principado eclesiástico por la reciente elección como sumo pontífice de Giovanni de Médicis. Meinecke se apoyaba para ello en la declaración de Maquiavelo de que «l'ingrasso et ripulisco» [todavía sigo engordándolo y puliéndolo]. El paso a la obra en los 26 capítulos que conocemos se habría realizado en los años posteriores, concretamente en 1515-1516[4].

Sin embargo, en una serie de artículos publicados en los años inmediatamente siguientes, siempre en la década de 1920, el gran historiador italiano Federico Chabod estableció, en oposición a Meinecke, la interpretación según la cual *Il Principe* fue escrito en su totalidad *de golpe* (*di getto*) en los meses de agosto-diciembre de 1513, como consecuencia de las conclusiones (dramáticas para el destino de Florencia e Italia) a las que había llegado Maquiavelo en el desarrollo, por una parte, de la correspondencia con Vettori de los meses de abril-agosto y, por otra, de la reflexión de más amplio respiro en los *Discorsi* sobre la república romana en su comparación con la florentina. Al igual que el clímax en la correspondencia con Vettori se alcanzó en agosto, cuando esta se interrumpe hasta una carta

---

[3] Maquiavelo, *Antología*, edición de M. Á. Granada, Barcelona 2009, pp. 396 s.; hemos modificado ligeramente la traducción. Sobre esta importante carta véase ahora W. J. Connell, «La carta de Maquiavelo a Vettori del 10 de diciembre de 1513», en M. Barbuto (ed.), *Problematizing* Il principe, Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona 2016, pp. 11-91 (68-75).

[4] Véase N. Machiavelli, *Der Fürst und kleinere Schriften*, Berlín, Hobbing, Klassiker der Politik, 8, 1923, pp. 38-47.

de Vettori de finales de noviembre, los *Discorsi* alcanzaron la eclosión dramática en los capítulos 17 y 18 del primer libro, que llevaron a Maquiavelo (también, por supuesto, por motivos personales de supervivencia económica) a presentar su teoría política y su propuesta de regeneración para Florencia e Italia en *Il Principe* y en la doctrina del «príncipe nuevo»[5].

La interpretación de Chabod, asumida por el mejor biógrafo de Maquiavelo (Roberto Ridolfi) y por el muy influyente intérprete y exégeta Gennaro Sasso[6], ha dominado, prácticamente incontrastada, los estudios maquiavelianos hasta comienzos de los años 80 del pasado siglo. Sasso, y con él esta interpretación, ha tenido hasta hoy un continuador y defensor, aparte de sucesivas contribuciones del propio Sasso[7], en la figura de su discípulo Giorgio Inglese, autor de una reconocidísima edición crítica del tratado *De principatibus*[8]. Sin embargo, desde comienzos de la década de 1980 esta certeza unánime (dada por descontada también por mis traducciones de Maquiavelo, tanto de *Il Principe* como de los escritos anteriores a 1513)[9] ha sido sacudida y cuestionada, con sólidos argumentos filológicos e históricos, por Mario Martelli (desaparecido en 2007), firmemente apoyado también, en paralelo a Giorgio Inglese, por su fiel Acates Francesco Bausi. Martelli ha puesto de nuevo en circulación, con las modificaciones de rigor, la interpretación y cronología de Meinecke, planteando una cronología «larga» para *Il Principe*: la primera redacción habría sido más breve y habría sufrido en los años posteriores, hasta la última mano en 1518, toda una serie de ampliaciones y sobre todo de modificaciones, con la consecuencia de que la estructura inicial habría sufrido una mayor o menor deformación[10]. Esta interpretación se basa en una minu-

---

[5] Cfr. F. Chabod, «Sulla composizione de *Il principe* di Niccolò Machiavelli», artículo de 1927, recogido en Chabod, *Scritti su Machiavelli*, Einaudi, Turín 1964[4], pp. 137-193.

[6] R. Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli*, Sansoni, Florencia 1978[7] (la primera edición es de 1954); G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Il Mulino, Bolonia 1980[2] (la primera edición es de 1958).

[7] Véase, por último, G. Sasso, «*Il principe* di Machiavelli», *Bolletino di Italianistica*, 14 (2014), pp. 5-39.

[8] N. Machiavelli, *De principatibus*, edición crítica de G. Inglese, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1994. Una *editio minor*, por la que nos referiremos siempre al texto italiano, ha sido publicada en 1995: *Il principe*, nueva edición de G. Inglese, Einaudi, Turín, 1995. Véase la reciente intervención de G. Inglese, «Sul testo del *Principe*», *La Cultura*, 52 (2014), pp. 47-76.

[9] N. Maquiavelo, *El Príncipe*, Alianza Editorial, Madrid 1981; *Antología*, cit. (nota 3), cuya primera edición era de 1987.

[10] Véase M. Martelli, «La struttura deformata. Studio sulla diacronia del capitolo III del *Principe*», *Studi di filologia italiana*, XXXIX (1981), pp. 79-120. Véase también los trabajos de Martelli citados más abajo, notas 17 y 23, así como W. J. Connell, «Dating *The Prince*: Begginings and Endings», *The Review of Politics*, 75 (2013), pp. 497-514.

ciosa crítica textual (no olvidemos que no ha llegado a nosotros ninguna copia autógrafa del tratado) y en una rigurosa contextualización histórica. Sus implicaciones son de gran calado, pues comportan el replanteamiento de la relación con los *Discorsi* (cuyas génesis y cronología han sido también objeto de revisión crítica por el discípulo de Martelli Francesco Bausi)[11] y también el replanteamiento del sentido general de la obra del secretario florentino y de su relación con la política e historia contemporáneas. He aquí cómo Martelli describía su posición:

> E, tuttavia, in questi ultimi tempi e grazie ad un' ampia discussione che ha visto e vede schierati su posizioni contrapposte un machiavellista come Gennaro Sasso e l'autore di queste pagine, assume un suo più preciso corpo la tesi secondo cui *Il Principe*, non mai reso pubblico durante la vita di Machiavelli, sia passato attraverso più redazioni e che debba considerarsi in realtà un *opus in fieri* e, comunque, non mai davvero *perfectum*. Al *Principe*, come a noi sembra estremamente verosimile, Machiavelli continuò a lavorare, di quando in quando, durante l'arco di questi sei anni [1513-1518], aggiungendovi non poche pagine, ora a questo capitolo ed ora a quello, a volte componendone di interamente nuovi, non sempre ed anzi non spesso convenientemente armonizzando il vecchio col nuovo, di norma lasciando scoperte suture che uno sguardo anche mediocremente attento non puo non vedere[12].

La intervención de Martelli ha llevado al «tandem opositor» Sasso-Inglese a rectificar la cronología tradicional, aceptando para *Il Principe* una revisión y ampliación posterior a 1513 (cuando la obra concluiría en el capítulo XI) y una conclusión definitiva en mayo de 1514[13]. Y recientemente, en 2009, el mentado Paul Lari-

---

[11] F. Bausi, *I «Discorsi» di Niccoló Machiavelli. Genesi e strutture*, Sansoni, Florencia 1982; N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, ed. crítica de F. Bausi, Edizione Nazionale delle *Opere* di Niccolò Machiavelli, 2 vols., Salerno, Roma 2001. Véase también F. Bausi, *Machiavelli*, Salerno, Roma 2005, pp. 163-193.

[12] M. Martelli, «Firenze», en Alberto Asor Rosa (dir.), *Letteratura italiana. Storia e geografia*, vol. II: *L'età moderna*, i, *Le letterature delle Città-Stato*, Einaudi, Turín 1988, pp. 132-133.

[13] G. Sasso, «*Il principe* ebbe due redazioni?», en G. Sasso, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, vol. II, Ricciardi, Milán-Nápoles 1988, pp. 197-276 (en especial pp. 216-218, 232-233); cfr. también G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*. I. *Il pensiero politico*, Il Mulino, Bolonia 1993, pp. 349 s., y N. Machiavelli, *Il principe*, edición de G. Inglese, Einaudi, Turín 1995, pp. v-xi (ahora *Il principe*, ed. de G. Inglese, Einaudi, Turín 2013, pp. xix-xxx). Elemento decisivo en la nueva posición de Sasso es la noticia de Vettori en carta a Maquiavelo del 18 de enero de 1514: «Ho visto e capitoli dell'opera vostra, e mi piacciono oltre a modo; ma se non ho il tutto, non voglo fare judicio resoluto» (N. Machiavelli, *Tutte le opere*, edición de M. Martelli, Florencia 1971, p. 1166a). Sasso concluye que Maquiavelo había enviado a su corresponsal la parte escrita hasta el 10 de diciembre (caps. I-XI), pero todavía no la parte nueva, aún no concluida y que iba a finalizar antes de mayo de 1514.

vaille ha realizado un equilibrado balance de la *enconada* discusión entre las dos facciones a lo largo de casi treinta años y propuesto 1516 como fecha de la última intervención de Maquiavelo en el capítulo XXVI y por tanto de la conclusión del opúsculo, aunque por su parte Emanuele Cutinelli-Rendina ha considerado en su *Introduzione a Machiavelli* que no existen razones suficientes, en el estado actual de la investigación, para alejarse de la tesis de Chabod[14]. Concluyamos constatando que en los estudios maquiavelianos, y en particular en la investigación sobre *Il Principe*, casi todo parece estar en discusión y que el campo ofrece el aspecto de una «cantera» donde las posibilidades de innovación para jóvenes investigadores bien pertrechados teórica y técnicamente son grandes. Al mismo tiempo, sin embargo, hay que reconocer que la discusión sobre puntos como la cronología redaccional ha llegado a un término en el que solo el feliz y seguramente casual e improbable descubrimiento –como ha señalado Larivaille– en un archivo o biblioteca de una «piedra de Rosetta», de un documento hasta ahora ignorado, puede resolver de forma segura y definitiva los interrogantes que han sustituido a la certeza ahora destronada y perdida.

La interpretación de Chabod-Ridolfi-Sasso, con su concepción de una redacción breve, reconocía en *Il Principe* una triple dimensión: 1) una dimensión *teórica* o de fundación de la moderna ciencia de la política, presente sobre todo en la parte segunda y tercera, esto es, en los capítulos XII-XXIII, donde Maquiavelo exponía sus «rompedoras» propuestas sobre el correcto ejercicio de las *armas* y la *prudencia* (por emplear la terminología de ese escrito «fundacional» de 1503 titulado *Parole da dirle*)[15]; 2) una dimensión *práctica* por cuanto esa teoría constituía la única base sobre la que podía efectuarse y tener éxito la «redención» de la Italia y/o la Florencia contemporáneas, y 3) una dimensión *personal*, en la medida en que con ese opúsculo, expresión de su «saber político» (por emplear la expresión de Francisco Javier Conde)[16], Maquiavelo esperaba recuperar la posición perdida en 1512 tras la caída de la república popular soderiniana a la que había servido lealmente durante catorce años. No obstante, la certeza sobre la génesis y la redacción

[14] Véase P. Larivaille, «In attesa della stele di Rosetta. Appunti sulla cronistoria di un rompicapo machiavelliano», *Filologia e critica*, 2 (2009), pp. 261-288, especialmente pp. 276ss. E. Cutinelli-Rendina, *Introduzione a Machiavelli*, Laterza, Roma-Bari 2003[5], p. 27: «non sembra che vi siano ragioni sostanziali, allo stato attuale della documentazione, per alontanarsi da quella che fu la tesi di Chabod». Para un examen reciente y sintético de la cuestión de la progresiva redacción de *Il principe* y de la primera circulación del texto manuscrito antes de la primera edición impresa, véase F. Bausi, *«Il principe» dallo scrittoio alla stampa*, Edizioni della Normale, Pisa 2015.

[15] Sobre este importantísimo opúsculo véase *Antología*, cit. (nota 3), pp. 182-191.

[16] F. J. Conde, *El saber político en Maquiavelo*, Revista de Occidente, Madrid 1976.

permitía enfrentarse a *Il Principe* como una obra de teoría del Estado y del gobierno de carácter universal, el inicio en suma de la moderna ciencia de la política.

El terremoto causado por Martelli ha obligado a los estudiosos e intérpretes a volver la mirada a los detalles de la problemática política italiana y florentina contemporánea, a la concreta situación personal de Maquiavelo con sus necesidades. En suma, por recurrir a la distinción popperiana entre contexto del descubrimiento y lógica de la justificación, ha priorizado y problematizado el primero (la génesis de la obra) frente a la segunda, la formulación de una presunta teoría general del Estado y del comportamiento por parte del sujeto político. Esta dimensión «universal» por así decir del pensamiento y de la obra de Maquiavelo, y en concreto de *Il Principe*, se ha visto afectada también por la revisión de Martelli, que, en más de una ocasión, se ha referido irónica y mordazmente a las vastas lecturas filosóficas de clásicos griegos y latinos postuladas por intérpretes como Sasso en aval de la refundación «realista» de la ciencia política llevada a cabo por Maquiavelo, para insistir, por el contrario, en unas muy modestas lecturas en el campo de la gran literatura clásica de teoría política y, sobre todo, en una vinculación con la literatura en lengua vulgar[17].

2. El *Libro sobre las repúblicas* y *El Príncipe*: dos horizontes diferentes entre 1512 y 1513. El «principado civil»

La problematización de la cronología redaccional ha afectado también, como he dicho, a los *Discorsi*. Frente a la convicción anterior de que Maquiavelo había empezado el comentario a Livio *post res perditas*, tras su deposición de la cancillería florentina, esto es, en 1513, estudiosos como Bausi y Larivaille (enlazando con trabajos anteriores de estudiosos como Felix Gilbert[18]) han argumentado que comenzó a escribir un «libro sobre las repúblicas» cuando todavía era canciller. La reflexión de este libro estaba volcada sobre la oposición entre Florencia y la Roma republicana y tenía como motor su insatisfacción ante la indecisión del jefe del gobierno florentino (el gonfaloniero vitalicio Piero Soderini) frente a la facción de los optimates. El horizonte político de esta obra era, por tanto, rigurosamente florentino y aspiraba (por supuesto dentro de la obediencia a las leyes universales de la *necessità* politica) a la regeneración de Florencia. Este horizonte florentino se explicaba también, según Larivaille, porque la redacción era anterior a la elección en

[17] Véase, por ejemplo, Mario Martelli, «Schede sulla cultura di Machiavelli», *Interpres*, VI (1985-1986), pp. 283-330.

[18] F. Gilbert, «The Composition and Structure of Machiavelli's *Discorsi*», *Journal of the History of Ideas*, 14 (1953), pp. 136-156.

marzo de 1513 del cardenal Giovanni de Médicis como papa con el nombre de León X. Si retenemos, con Martelli, que la mención del libro sobre las repúblicas en el capítulo II de *Il Principe*, que Maquiavelo confiesa querer dirigir a Giuliano de Médicis, implica un conocimiento de dicho libro por parte de este personaje, puesto que «né si può rinviare il lettore a qualcosa che egli non ha mai letto e che, quando ad essa si rinvia, non può leggere»[19], podemos inferir la muy posible vinculación de Maquiavelo con Giuliano y la conexión teórica de la obra sobre las repúblicas con opúsculos de finales de 1512 que Maquiavelo dirige al partido mediceo. Pienso sobre todo en el breve escrito *Ai Palleschi*[20], en el que argumentaba que el enemigo de los Médicis no era tanto el viejo régimen soderiniano y sus partidarios como los aristócratas que perseguían sus propios intereses y trataban de congraciarse con el pueblo en su propio beneficio contra la implantación del principado mediceo. Por consiguiente, el interés de los Médicis estaba en ganarse para sí al pueblo, estableciendo con él una alianza en sentido antiaristocrático que permitiría a la familia afianzarse en el poder con el consentimiento del pueblo, defendido por los Médicis de la ambición y deseo de oprimir de los grandes. Se trataba, en suma, de realizar lo que el gonfaloniero Soderini había sido incapaz de llevar a cabo. Pero el horizonte florentino de la reflexión maquiaveliana en la transición de 1512 a 1513 queda superado por la elección al pontificado de Giovanni de Médicis. Ahora, el centro de gravedad se trasladaba a Roma y el horizonte se ampliaba al conjunto de Italia y a la política europea global. La correspondencia con Vettori de 1513 y la redacción de *Il Principe* se sitúan en este nuevo horizonte, que abre a los Médicis la posibilidad de crear un «principado nuevo» para Giuliano en la Italia central y rebasa la perspectiva florentina con una consideración global italiana, esto es, permite pensar el problema de la regeneración de Italia. El tratado *De principatibus* escrito por Maquiavelo en 1513, independientemente de su extensión y de su redacción original, se sitúa en esta perspectiva, que presenta evidentes analogías con el proyecto anterior de Alejandro VI y César Borgia y da pie a la consideración del modelo borgiano de 'príncipe nuevo' en *Il Principe*[21].

Esto no significa, sin embargo, que *Il Principe* sea una obra heterogénea con respecto al «libro de las repúblicas» (o a los *Discorsi* posteriores). Con independencia de que el análisis político y las propuestas pretendan hacerse siempre a

[19] Machiavelli, *Il principe*, edición de M. Martelli, Salerno, Roma 2006, p. 66 nota 3.
[20] Véase la traducción española: *A los partidarios de los Medici. Tomad buena nota de este escrito*, en Maquiavelo, *Antología*, cit. (nota 3), pp. 314-316.
[21] Véase la carta a Francesco Vettori del 31 de enero de 1515 en *Tutte le opere*, cit. (nota 13), pp. 1190a-1191a, y también Bausi, *«Il principe» dallo scrittoio alla stampa*, cit. (nota 14), pp. 25-28.

partir de la rigurosa observación de los principios universales de la ciencia *dello stato*, como Maquiavelo ya había realizado en los opúsculos de 1503, especialmente en el titulado *Parole da dirle*, podemos decir que la problemática de ambas obras se solapa, por lo que la consideración de la problemática republicana está presente en *Il Principe* y la solución señorial o principesca a las repúblicas «corrompidas» está presente en los *Discorsi*, en concreto en I, xvi-xviii, que, según opinión bastante generalizada entre los estudiosos antes y después de la intervención de Martelli, formaban parte de la primera redacción del libro sobre las repúblicas y constituyen el punto de transición a *Il Principe*. Permítaseme citar a Larivaille:

> Non seulement [...] le *Prince* n'est pas un reniement de l'ouvrage précédemment interrompu sur les républiques, mais [...] loin d'y être moindrement oubliées, la méditation antérieure et la thématique du «livre des républiques» restent constamment présentes dans la réflexion plus ample du traité. Envisagé sous cet angle et dans le contexte particulier de l'année 1513, le *Prince*, loin de marquer un changement brutal de direction, une rupture dans le parcours jusque-là républicain de Machiavel, se présente plutôt comme la suite logique du «livre des républiques», une continuation dans une autre registre, adaptée aux circonstances et au changement des horizons politiques de son dédicataire, Julien de Médicis: le même qui, plausiblement sinon probablement, avait déjà été le dédicataire de l'ouvrage disparu, en un temps – entre les derniers mois de 1512 et son départ pour Rome à la miavril 1513– où il avait pu apparaître comme le nouveau «prin-ce de la république» florentine[22].

«Príncipe de la república», decimos con Larivaille. No se trata con esta noción de una contradicción, sino de la conclusión a que ha llegado Maquiavelo en su reflexión sobre la república florentina y la regeneración de su «corrompido» estado. Su presencia en *Il Principe*, y por tanto la presencia de una perspectiva republicana en esta obra, puede vislumbrarse en la función histórica que Maquiavelo puede asignar al príncipe nuevo teorizado en el capítulo VI en la formación de un Estado nuevo o en la reforma de un Estado corrompido, en la perspectiva de una salida republicana tras la necesaria purgación de la *materia*, tal como se puede reconstruir (más allá de la inseguridad acerca de la cronología de su redacción) a partir de los capítulos ix-x y xvi-xviii del primer libro de los actuales *Discorsi*. Pero en ningún lugar es más visible esa presencia de la problemática republicana y florentina que en el capítulo IX, titulado precisamente «De principatu civile» y anticipado ya en el capítulo VIII, donde se dice acerca de él que es posible «più diffusamente ragionare

[22] Introducción a *Le Prince*, cit. (nota 1), p. xl. De Larivaille véase también su contribución «Chapitre IX du Prince: la crise de la "principauté civile"», en Y.-C. Zarka y T. Ménissier, *Machiavel, le Prince ou le nouvel art politique*, P.U.F., París 2001, pp. 81-103.

dove si trattassi delle republiche»[23]. La importancia del concepto se acrecienta si aceptamos la enmienda de Martelli al título del capítulo X en los manuscritos, que reza «Quomodo omnium principatuum vires perpendi debeant» y que Martelli (por varias razones) enmienda en «Quomodo horum principatuum vires perpendi debeant», es decir, de los principados que se están tratando en ese momento y que son las distintas variantes del principado civil[24]. Así, el problema del principado civil, con su perspectiva o referencia republicana y florentina, requiere tres capítulos (VIII-X) de la obra, puesto que (como ha insistido muy plausiblemente Sasso)[25] la figura del cruel Agatocles (y la de César Borgia, mencionado solo indirectamente en el capítulo VIII) vienen en la secuencia conceptual del argumento a configurarse como «príncipes civiles» de orientación filopopular y constructiva.

Es este un tema que merecería un estudio más detenido. Solo indicaré aquí que estos dos capítulos (VIII-IX) han suscitado en estos últimos años la atención pormenorizada de los más acreditados estudiosos de Maquiavelo (Sasso, Bausi, Larivaille, Cutinelli-Rendina, por mencionar solo a algunos): «Chapitre primordial du traité et de la pensée politique machiavélienne», según Larivaille[26]; «lo specifico progetto politico indicato dal *Principe*», según Cutinelli-Rendina[27], el capítulo ha sido objeto de un detenido análisis en la reciente monografía de Bausi[28] y de un estudio de 150 páginas por parte de Sasso[29], quien en la última edi-ción de su gran monografía sobre Maquiavelo ha declarado además que «*Il Prin-cipe* non è, come per secoli si è ripetuto, e da molti ancora si ripete, una teoria della tirannide, ma è bensì una teoria del "principato civile". E che cosa è, con esattezza, il principato "civile"? [...] Sebbene, con le sue articolazioni e caratteristiche, il concetto del principato "civile" circoli entro l'intera opera, e ne riassuma lo spirito, è tuttavia al nono capitolo che, per coglierne il lineamento proprio, converrà far capo: perché quello è, in effetti, il luogo specifico in cui Machiavelli ne tratta»[30].

---

[23] *Il Principe*, ed. Inglese, cit. (nota 8), p. 54.

[24] Machiavelli, *Il principe*, ed. de M. Martelli, cit. (nota 18), p. 171, notas 1-2. Véase también M. Martelli, *Saggio sul* Principe, Salerno, Roma 1999, pp. 85-96.

[25] G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*, vol. I, cit. (nota 13), pp. 384 ss.

[26] Larivaille, Introducción a *Le Prince*, cit. (nota 1), p. lv, n. 75.

[27] Cutinelli-Rendina, *Introduzione a Machiavelli*, cit. (nota 14), p. 53.

[28] Bausi, *Machiavelli*, cit. (nota 11), pp. 200-216.

[29] G. Sasso, «Principato civile e tirannide», en Sasso, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, cit., (nota 13), vol. II, pp. 351-490. A este ensayo siguieron unos muy clarividentes «Paralipomeni al principato civile», ibid., pp. 510-540.

[30] Sasso, *Niccoló Machiavelli*, vol. I, cit. (nota 13), p. 384. Este juicio aparecía ya, en los mismos términos, en la edición 1980, cit. (nota 6), p. 347. Sobre este problema véase también Fabio Frosini, «L'aporia del "principato civile". Il problema politico del "forzare" in *Principe*, IX», *Filosofia politica*, 19 (2005), pp. 199-218; Romain Descendre, «La ligne bri-

Independientemente de la disparidad de las interpretaciones del significado y alcance de este concepto, ese príncipe nuevo que Maquiavelo designa como *príncipe civil* no accede al poder, desde una condición de particular, por *virtud* propia (como Moisés, Ciro, Teseo en el capítulo VI) ni por la *fortuna* y las armas ajenas (como César Borgia en el capítulo VII), sino «con il favore delli altri sua cittadini» y mediante una «astuzia fortunata»[31], gracias a la cual logra insinuarse ante una de las dos fuerzas antagónicas (los *humores* siempre enfrentados del pueblo y los grandes en virtud de su pasión respectiva)[32] como el único medio de imponerse sobre el contrario. Aunque la implantación del principado civil no se hace mediante la violencia ejercida por el nuevo príncipe (y ello lo diferencia del principado de aquellos que lo conquistaron mediante crímenes, como en el caso de Agatocles, estudiado en el capítulo VIII), sí presupone ciertamente una violencia ejercida sobre la facción contraria por la facción que eleva al principado al nuevo príncipe para imponer su deseo o su ambición. De esta forma el principado civil se distingue, en virtud de la fuerza impulsora, como aristocrático o popular, cuando respectivamente son los grandes quienes elevan al principado a un particular «per potere sotto la sua ombra sfogare il loro appetito» de «comandare e opprimere el populo», o bien el pueblo, que «vedendo non potere resistere a'grandi, volta la reputazione a uno e lo fa principe per essere con la sua autorità difeso» (capítulo IX).

Los capítulos VIII-X no presentan ni discuten ningún ejemplo florentino y el central capítulo IX sólo aduce un ejemplo de la antigua Esparta. Sin embargo, no cabe duda alguna de que el dedicatario, Giuliano de Médicis[33], no podía dejar de reconocer que en esos capítulos, y concretamente en el noveno, «sua fabula narratur», esto es, que Maquiavelo estaba abordando la situación florentina y haciendo propuestas sobre la correcta política que debía adoptar el príncipe civil mediceo. En la probable lectura del «libro de las repúblicas» Giuliano había encontrado ya el tratamiento de los «dos humores» (grandes y pueblo) que forman toda sociedad, así como la dinámica de su enfrentamiento (cfr. *Discorsi*, I, caps. iv-v). No necesitaba de ninguna clarividencia para reconocer, en la presente e inmediatamente an-

sée, ou d'une écriture "extravagante" (*Le Prince*, chap. IX)», *Bruniana & Campanelliana*, XX (2014), pp. 35-46.

[31] *Il Principe*, ed. Inglese, cit. (nota 8), pp. 62 s.; *El Príncipe*, cit. (nota 9), p. 63.

[32] Sobre la doctrina maquiaveliana de los 'humores', véase *Discorsi*, I, caps. iv-v y *Príncipe*, IX.

[33] O bien, desde mayo de 1515, quien será el definitivo dedicatario de la obra, Lorenzo de Médicis, que desde esa fecha regresa a Florencia y desarrolla una política de orientación «principesca» y «sembrava disposto a servirsi delle competenze di Niccolò [Machiavelli], al meno in materia militare», como señala Bausi, *«Il principe» dallo scrittoio alla stampa*, cit. (nota 14), pp. 29-30. Véase también M. Simonetta, «L'aborto del *Principe*: Machiavelli e i Medici (1512-1515)», *Interpres*, XXXIII (2015), pp. 191-228, en especial pp. 222-227.

terior historia florentina, ejemplos de la figura y problemática que se estaba discutiendo: desde la señoría de Cosme el Viejo y Lorenzo el Magnífico en el siglo XV, hasta el gobierno de Soderini en los diez años de su gonfalonierato vitalicio (1502-1512) y la contemporánea situación florentina, en la que los Médicis habían sido elevados al principado civil por el *humor* de los grandes para defender los intereses y la ambición de esta facción, y donde estaba abierta la cuestión de la orientación y definición política que el nuevo príncipe debía dar a su hegemonía.

Lo interesante del tratamiento de la figura del «príncipe civil» es que, con la referencia florentina y medicea siempre presente, Maquiavelo no atiende tanto a la forma de acceso al principado ni al *humor* promotor del mismo, como a la dialéctica y progreso o *perfezione* (en expresión de Sasso) del principado civil y al asentamiento del príncipe. Esto es, de acuerdo con la intención de escribir una obra útil para su dedicatario mediceo, Maquiavelo atiende al interés del nuevo príncipe civil más que a los del humor promotor del mismo, especialmente del agente aristocrático. Así, en consonancia con lo expuesto en el opúsculo *Ai Palleschi*, Maquiavelo expone que el interés del príncipe civil, su seguridad y asentamiento, residen en la alianza con el humor popular y por tanto, si ha accedido al principado con el favor de los grandes, debe cambiar de alianza y hacerse defensor del pueblo. La razón es, en primer lugar, que para los grandes el príncipe es un instrumento en la ejecución de su ambición de clase, dirigida contra el pueblo, y que los grandes limitan la autonomía del príncipe mediante el ejercicio de las magistraturas[34]. Cambiando de alianza, como hizo Agatocles con el inevitable ejercicio de violencia («le crudeltà bene usate» de las que habla *Il Principe* VIII, expresión que no indica ninguna condonación o absolución moral, como muy bien ha señalado Sasso)[35], el príncipe tiene a la totalidad (el pueblo) de su parte y pasa a depender exclusivamente de sí mismo, pues a diferencia de lo que ocurre en el principado civil

[34] Sasso, «Paralipomeni al principato civile», cit. (nota 29), p. 530. En el capítulo XX, además, Maquiavelo da un consejo de gobierno que se aplica perfectamente al príncipe civil de las condiciones evocadas en el capítulo IX: «no quiero dejar de recordar a aquellos príncipes que han adquirido un Estado recientemente mediante el apoyo de ciudadanos de dicho Estado [caso de los Médicis], que examinen bien las razones que han movido a sus fautores a darle apoyo. Si dicha causa no ha sido el afecto natural hacia él, sino únicamente su descontento con la situación anterior, solamente con esfuerzo y con grandes dificultades podrá mantenerlos a su lado, ya que es imposible que pueda tenerlos contentos. Y si considera las causas de esto con ejemplos antiguos y modernos, verá que le resulta mucho más fácil ganarse como amigos a aquellos que resultaban beneficiados de la situación anterior y por tanto eran sus enemigos que a aquellos otros que por su descontento se hicieron amigos suyos y le ayudaron a ocupar el Estado», *El Príncipe*, cit. (nota 9), p. 106.
[35] Sasso, *Niccoló Machiavelli*, vol. I, cit. (nota 13), pp. 386-388.

aristocrático «comanda per se medesimo», ya que las magistraturas están ejercidas por hombres de su plena confianza y dependientes de él[36].

No otra cosa es lo que Maquiavelo había propuesto, sin duda con menos elaboración teórica, en el opúsculo *Ai Palleschi.* Añadiré tan solo para concluir que estos capítulos sobre el principado civil muestran que, incluso en una obra «monárquica» como *Il Principe*, Maquiavelo no pierde nunca de vista su filiación y aspiración republicanas, su sentimiento antioligárquico, aunque tampoco desaparece la angustia, explícita en *Discorsi*, I, xviii sobre la última intención y la filantropía del principe reformador:

> E perché il riordinare una città al vivere politico presuppone un uomo buono, e il diventare per violenza principe di una reppublica presuppone uno uomo cattivo, per questo si troverrà che radissime volte accaggia che uno buono, per vie cattive, ancora che il fine suo fosse buono, voglia diventare principe; e che uno reo, divenuto principe, voglia operare bene e che gli caggia mai nello animo usare quella autorità bene che gli ha male acquistata[37].

BY NC ND

[36] Sasso, «Paralipomeni al principato civile», cit. (nota 29), pp. 533-538.

[37] *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, introd. de G. Sasso, estudio preliminar y notas de G. Inglese, BUR, Milán 1984, p. 111. Sobre el requisito de la 'bondad' en el reformador del Estado, véase *Discorsi*, I, caps. ix y x y el importantísimo capítulo primero de los libros III-IV de la *Historia de Florencia*, edición de F. Fernández Murga, Alfaguara, Madrid 1979.

5. Renovación política en tiempos de crisis, determinismo y libertad: Gemisto Pletón y Maquiavelo

¿Somos libres o estamos determinados por poderes que nos rebasan? Es éste un problema de la tradición filosófico-religiosa que ésta se ha planteado y resuelto desde instancias que no parecen jugar hoy ya ningún papel:

1) la instancia teológica: ¿es compatible la libertad humana con la omnipotencia y libertad divina? Pero, en este caso, si Dios tiene la primacía, ¿puede el hombre, miserable vaso de alfarero, replicar al alfarero divino porque éste lo destina a ser vaso de oprobio y condenación en lugar de vaso noble destinado a la gloria? Este problema fue objeto en la primera mitad del siglo XVI, entre 1524 y 1526, de un áspero debate entre la racionalidad humana de Erasmo, para quien el Dios arbitrario ante un hombre impotente es un «tirano inicuo inaceptable» y el reconocimiento por Lutero de la miseria del hombre pecador, cuya voluntad es necesariamente sierva de Satanás tras los efectos de la falta de Adán[1]. No es necesario detenernos en el análisis calvinista de la tremenda lógica del *decretum horribile* de la eterna predestinación ante el que no cabe sino plegarse.

2) la instancia cosmológica y astrológica: si desde el principio el ser es un *fluxus entium* que se despliega necesariamente y el mundo celeste, con sus revoluciones uniformes, constituye, genera y gobierna el mundo inferior de la generación y de la corrupción en que estamos sumergidos, ¿nos dejan los astros un resquicio de libertad? Es verdad que, como dice en el medievo el famoso dicho atribuido a Ptolomeo, «Sapiens dominabitur astris» (el sabio dominará a los astros, se elevará sobre ellos afirmando su libertad)[2]. Pero los sabios son pocos, mientras que la

[1] Véase Erasmo de Rotterdam, *Discusión sobre el libre albedrío*, prólogo, traducción y notas de E. Rivas, revisión de F. Bahr, Cuenco de Plata, Buenos Aires 2012 y la dura réplica de Lutero en *La voluntad determinada*, traducción de E. Sexauer, en Lutero, *Obras*, vol. IV: *La voluntad determinada*, Paidós, Buenos Aires 1976. Sobre el alcance de la polémica, véase R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford University Press, Oxford, 2003, pp. 7-10.

[2] Atribuido a Ptolomeo, el dicho, convertido en el *motto* más famoso de la astrología, no se encuentra en su obra astrológica, el *Tetrabiblos* o *Quadripartitum* en la traducción latina. Tampoco se encuentra en esa formulación en el *Centiloquium*, recopilación de cien máximas astrológicas traducidas del griego *Karpós* en el siglo XII por Platón de Tívoli y atribuidas falsamente a Ptolomeo. Véase sin embargo la máxima V: «El que sabe puede evitar numerosos sucesos de los astros, pues habiendo conocido su naturaleza podrá prepararse a sí mismo antes de que lleguen», en C. Ptolomeo, *Tetrabiblos y Centiloquio*, traduccion de B. Hernández, Las Mil y Una Ediciones, Madrid 1981, p. 166. Véase además J. Tester, *Historia de la astrología occidental*, F.C.E., México 1990, pp. 117 s., 186 s., 213 s.

mayoría de los hombres no son propiamente hombres, sino bestias y animales sometidos a las pasiones[3] y por tanto desde su corporalidad anulan la autonomía y libertad de la instancia racional que se levanta por encima de la corporalidad astral. Ya decía Dante, en el famoso parlamento que pone en boca de Marco Lombardo en el canto XVI del Purgatorio (vv. 65-105) que

> El mundo es ciego, hermano, / [...] y se ve que vienes de su suelo. / Culpáis de todo al cielo, así de llano, / los que en tierra vivís, como absoluto/ señor que mueve todo con su mano. / Tal fuera destruir vuestro atributo/ de libertad, y no fuera justicia/ pagar con goce el bien, el mal con luto./ Vuestros actos el cielo es quien inicia: / no digo todos; mas, si lo dijera,/ luz se os dio para el bien y la malicia,/ y se os dio libre arbitrio, de manera/ que, aunque al primer envión la lid es dura,/ termina por triunfar quien persevera. / A mayor fuerza y a mejor natura/ subyacéis siendo libres; ella crea/ vuestra mente, que no es del hado hechura. / Así, pues, si este mundo bastardea,/ no cabe que de culpa se os exima:/ de ello te voy a dar cumplida idea. / Sale de manos del que ya la mima/ aun antes de nacer el alma buena: / doncellica a que el llanto y risa anima. / Nace inocente y al saber ajena;/ mas, dócil a su autor alegre y bueno,/ corre hacia lo que de placer la llena. / Busca su goce en todo bien terreno/ primero y, engañada, a ese bien corre/ si no tuerce su impulso guía o freno./ A la ley como freno, pues, se acorre/ y al rey cual guía, que avizore, erguida,/ de la eterna ciudad siquier la torre./ Leyes hay, pero ¿quién de leyes cuida?/ Nadie; el pastor, por bien que a la cabeza/ rumie, no tiene la pezuña hendida;/ y así el rebaño, al ver con qué torpeza/ ambiciona el pastor lo que él codicia,/ sólo estos pastos a comer se aveza./ Así pues, de este mundo la malicia/ tiene por causa el que hay un mal gobierno,/ no ya que vuestro natural se envicia[4].

El análisis de estos versos daría para un curso entero. Y no digamos ya si nos enfrentamos al problema de la libertad humana desde la perspectiva teológica aludida en primer lugar. Nos perderíamos, como dice Pierre Bayle a finales del siglo XVII y comienzos del XVIII, en los laberintos del libre albedrío y sobre todo en los meandros laberínticos y contradicciones insolubles de la teología racional[5]. Pero no

---

[3] Sobre la predicación equívoca de la humanidad y su presencia en la tradición aristotélica radical o en el 'averroísmo latino', véase L. Bianchi, «Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia 'averroista'», en Idem, *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Il Poligrafo, Padua, pp. 41-61.

[4] Dante, *Divina comedia*, versión poética y notas de A. Echeverría, Alianza Editorial, Madrid 1995, pp.305-307.

[5] Sobre Bayle puede verse G. Cantelli, *Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, La Nuova Italia, Florencia 1969; S. Landucci, «I labirinti della teologia», en Idem, *La teodicea nell'età cartesiana*, Bibliopolis, Nápoles 1986, pp. 245-277;

arrojemos toda esa reflexión y los libros que nos la exponen a las llamas o al olvido en los estantes de las bibliotecas ya solo por muy pocos transitadas. Dejémoslos de lado en esta ocasión y tomemos como punto de partida para nuestra disquisición de temática más bien política lo que dijo Don Quijote en la segunda parte, cuando invoca la libertad (y con ella el esfuerzo de resultado incierto) frente a la cautividad del ocio:

> La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad, así como por la honra [Don Quijote es un caballero andante, en la estela del Orlando ariostesco] se puede y debe aventurar la vida, y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres.[6]

Pero la cautividad no siempre viene de una causa y agente externo; tiene muchas veces el origen en nosotros mismos –esto es lo que decía Marco Lombardo– y en nuestro autoabandono. Por eso continúa Don Quijote en su perorata a Sancho:

> Digo esto, Sancho, porque bien has visto el regalo, la abundancia que en este castillo que dejamos hemos tenido; pues en mitad de aquellos banquetes sazonados y de aquellas bebidas de nieve, me parecía a mí que estaba metido entre las estrecheces del hambre, porque no lo gozaba con la libertad que lo gozara si fueran míos, que las obligaciones de las recompensas de los beneficios y mercedes recebidas son ataduras que no dejan campear al ánimo libre. ¡Venturoso aquel a quien el cielo dio un pedazo de pan, sin que le quede obligación de agradecerlo a otro que al mismo cielo![7]

Poco antes de este capítulo, en el 54, Don Quijote y Sancho están en el camino y se encuentran con un grupo de seis extranjeros alemanes que piden limosna. Uno de ellos reconoce a Sancho y se identifica: se trata del morisco Ricote, víctima de la expulsión de los moriscos, que vuelve a España (disfrazado) en busca de «un tesoro enterrado», de su mujer e hija «para llevarlas a Alemania, donde esperaremos lo que Dios quisiere hacer de nosotros». Y Cervantes hace que Ricote cuente a Sancho sus aventuras:

G. Mori, *Bayle philosophe*, Honoré Champion, París 1999, cap. V («Athéisme et fidéisme»), pp. 189-271.

[6] M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, edición del Instituto Cervantes dirigida por F. Rico, Instituto Cervantes-Crítica, Madrid-Barcelona 1998[2], II, 58, p.1094.

[7] Ibidem.

> Bien sabes, ¡oh Sancho Panza, vecino y amigo mío!, como el pregón y bando que Su Majestad mandó publicar contra los de mi nación [la expulsión de los moriscos decretada por Felipe III en decretos varios a partir de 1609; recordemos también que "nación" era la denominación colectiva que se daban los judíos expulsados y los cristianos nuevos de origen judío que volvían al judaísmo] puso terror y espanto en todos nosotros; a lo menos, en mí le puso de suerte que me parece que antes del tiempo que se nos concedía para que hiciésemos ausencia de España, ya tenía el rigor de la pena ejecutado en mi persona y en la de mis hijos. [...] ordené, digo, de salir yo solo, sin mi familia, de mi pueblo, y ir a buscar donde llevarla con comodidad y sin la priesa con que los demás salieron [...] Salí, como digo, de nuestro pueblo, entré en Francia, y aunque allí nos hacían buen acogimiento, quise verlo todo. Pasé a Italia y llegué a Alemania, y allí me pareció que se podía vivir con más libertad, porque sus habitadores no miran en muchas delicadezas: cada uno vive como quiere, porque en la mayor parte della se vive con libertad de conciencia [en alemán: «Freiheit des Gewissens», en la expresión de la época].[8]

La interpretación del pasaje cervantino, de un autor que escribe en tiempos que sabe son 'recios' y por ello se expresa en ocasiones delicadas con suma cautela y prudencia, muy alusivamente y entre líneas, es difícil y requeriría mucho tiempo. Quedémonos, pues, con este elogio de la libertad y pasemos a nuestros autores y tema: Renovación política en tiempos de crisis, determinismo y libertad: Gemisto Pletón y Maquiavelo.

1. Jorge Gemisto Pletón

Pletón (1360-1452) es un filósofo griego bizantino, muerto un año antes de la fecha simbólica de la caída de Constantinopla ante los turcos[9]. El estudio de su obra es altamente interesante, por su considerable dimensión especulativa y su impor-tante lugar en la historia del pensamiento. En el ocaso del mundo bizantino y la consiguiente postración de la nación griega, Pletón representa una convocatoria no diré que desesperada, pero sí lúcidamente trágica, a tomar el destino en las propias manos, esto es, a actuar con decisión en la dirección de una renovación política y espiritual que impida el desastre y la servidumbre colectiva ante los turcos. Pletón está convencido de que la vía de la alianza con el Occidente latino no es una solución efectiva, porque comporta la sumisión ante un poder político y eclesiástico tan opresivo como el Turco y por eso, con ocasión del Concilio de Unión de las Igle-

[8] Ibid., II, 54, pp. 1071-1073.
[9] Véase *supra*, cap. 1, una presentación general del pensamiento de Pletón.

sias griega y latina celebrado en Ferrara-Florencia en 1438 y 1439[10], se mostró contrario a la unión y abandonó Italia antes de que se aprobara dicha unión, que por lo demás nunca se llevó a la práctica. Para Pletón la decadencia griega tiene una de sus causas más importantes en el abandono de las tradiciones helénicas, incluida la religión pagana y la sabiduría originaria unida a ella, que tiene su expresión filosófica en el pitagorismo y sobre todo en el platonismo y que había pervivido en la sociedad cristiana hasta el cierre de la Academia platónica de Atenas por el emperador cristiano Justiniano en el 529 d. C.

Pletón representa la continuidad de la resistencia helénica al cristianismo, que trata de sobrevivir adaptándose a la situación y manifestándose de una forma más o menos encubierta en función de las posibilidades ofrecidas por la debilidad y el enfrentamiento entre poder imperial e Iglesia cristiana[11]. Pletón representa el momento de máxima expresión de esta corriente 'helenista' y de máxima conciencia de la incompatibilidad con el universo cristiano (ortodoxo) de valores. Así, la defensa de Platón frente a Aristóteles que Pletón suscita, en beneficio del incipiente movimiento platónico italiano, en el polémico escrito *Sobre las diferencias entre Platón y Aristóteles*[12], no es un mero ejemplo de riña entre escuelas, sino la proclamación de una tradición sapiencial que desde los orígenes de nuestra memoria ha formulado la verdad teológico-filosófica a la vez que los principios de la eficaz ordenación política en una línea ininterrumpida desde Zoroastro hasta Platón y su escuela. Sin embargo, la iniciativa subversiva de sofistas innovadores, llevados por su afán de configurarse como descubridores de la verdad y de ser reconocidos por la multitud como tales –sofistas de los que son ejemplo preclaro Aristóteles y los seguidores de Cristo– ha traído la decadencia, el desorden, la corrupción y la degeneración política que ha llevado a Grecia a la postración presente[13].

La salida, pues, de la crisis exige embocar la vía del retorno a los orígenes, a la propia tradición sapiencial y religiosa y acometer con decisión una reforma política que incluye la religión como componente fundamental de la constitución. Solo así se podrá hacer frente al desafío del presente y recuperar todo lo perdido frente a la expansión turca.

---

[10] J. Gill, *The Council of Florence*, Cambridge University Press, Cambridge 1961; P. Viti, ed., *Firenze e il concilio del 1439*, Olschki, Florencia 1994.

[11] A. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium: The Transformation of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2007; *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, editado por A. Kaldellis y N. Siniossoglou, Cambridge University Press, Cambridge 2017.

[12] Giorgio Gemisto Pletone, *Delle Differenze fra Platone ed Aristotele*, edición de M. Neri, Raffaelli Editore, Rímini 2001.

[13] *Supra*, cap. 1.

Esta posición suena a utópica. Pero Pletón era consciente de la extrema debilidad de las posiciones 'helénicas' (paganizantes) frente a la Iglesia ortodoxa y de su soledad intelectual, que a lo sumo podía difundirse –siempre con extrema cautela– en un ámbito estrictamente privado. Por eso, su propuesta más completa, global y explícita, formulada en su *Tratado sobre las leyes*[14], no estaba destinada a la publicación. Creemos que la hipótesis de John Monfasani al respecto es bastante plausible y desde luego sugerente:

> I therefore offer the following hypothesis as Pletho's thinking: just as after the death of Plato, Alexander the Great made the Greeks supreme throughout the ancient world, so too after the death of Pletho, a new Alexander would arise and once again raise the victorious banner of Hellenism over the whole earth. Pletho wrote the *Treatise on the Laws* not to make converts amongst his contemporaries, but to provide a written model for the future world Hellenic state. His life's task was not to create a brotherhood of pagans –contemporary society would not permit that– but to prepare the intellectual foundations of the coming new world order. In the last analysis, Pletho's prophesy [as Trapezuntius had expressed it] gave meaning and purpose to his paganism. […] True to his own advice, he did not despair of Providence. By the time he spoke with Georg of Trebizond in Florence he had transferred his hopes to a coming age and probably had written at least book 1 of the *Treatise on the Laws*. He wrote for the future, for the *Restitutio rerum Graecarum* which would come after his death and which would have as its spiritual core a *Restitutio Hellenismi*.[15]

Esta esperanza en la Providencia, que Monfasani atribuye a Pletón, remite al gobierno divino del mundo que Pletón (en la estela de la Sabiduría ancestral representada por Platón) atribuye a la divinidad y que se ejerce bajo la forma de la necesidad más estricta, como destino. En este punto, además, se ha reconocido siempre la adopción por Pletón del determinismo estoico y la concepción rigurosa del *fatum*. Ocurrirá, pues, lo que tiene que ocurrir, lo que está determinado que ocurra.

---

[14] Jorge Gemisto Pletón, *Tratado sobre las leyes. Memorial a Teodoro*, estudio preliminar, traducción y notas de F.L. Lisi y J. Signes, Tecnos, Madrid 1995; *Traité des lois*, edición de C. Alexandre y traducción de A. Pellissier, Fermin Didot, París 1858 (reprint Elibron Classics, Amazon-Great Britain 2006).

[15] J. Monfasani, «Platonic Paganism in the Fifteenth Century», en Idem, *Byzantine Scholars in Renaissance Italy*, Variorum Reprints, Aldershot 1995, cap. X, pp. 60-61. Sobre el pensamiento politico de Pletón y su fundamento en la ontología determinista del sabio bizantino, véase también J. Molinari, *Libertà e discordia. Pletone, Besarione, Pico della Mirandola*, Il Mulino, Bolonia 2015, pp. 15-52.

Entonces, ¿cómo se puede conciliar esto con la iniciativa voluntarista de promover una renovación integral del mundo griego?

Ciertamente, entre las partes del *Tratado de las leyes* conservadas de las llamas a las que fue entregado figura el cap. 26 del libro segundo, titulado «Acerca del destino». En él afirma Pletón que la correcta concepción filosófica de la divinidad (Zeus como expresión religiosa de la divinidad suprema) y de la cadena de dioses inferiores a través de los cuales, como fuerzas productivas de la realidad inferior, produce eternamente el mundo, impide pensar que la cadena causal no se ejerza según la determinación necesaria de lo mejor, sin requicio alguno para la arbitrariedad y el azar. Leamos un pasaje revelador:

> Es evidente que todo está determinado. Pues si lo que pasa pasara de manera no determinada, o bien habrá de pasar sin causa, y habrá sucedido algo que sucederá sin una causa, o bien la causa no lo habrá realizado de manera determinada y con necesidad, de modo que alguna de las causas habrá hecho algo de lo que hace sin necesidad e indeterminadamente. Ambas cosas son imposibles. Es todavía mucho más imposible si se dice que los dioses cambian de opinión respecto de las cosas que habían determinado para el futuro y hacen algo diferente de lo que iban a hacer, sea porque son convencidos por los hombres con ruegos o regalos, sea porque de alguna otra manera son afectados[16]. [...] todos los acontecimientos futuros están determinados y ordenados desde toda la eternidad, ordenados y determinados por Zeus, rey único de todo. Aunque éste es el único ser que es indeterminado (pues todo lo determinado está determinado por sus causas)[17].

De acuerdo con esta concepción filosófica, las "invocaciones a los dioses", que constituyen la parte más extensa preservada de las llamas por el patriarca de Constantinopla (Jorge Scholarios) como prueba de la impiedad y apostasía de Pletón, se dirigen a ellos no para impetrar beneficios y un cambio en sus decretos, sino para reconocer su gobierno óptimo y a lo sumo expresar el deseo de que el hombre sea gobernado por la parte mejor y emparentada con lo divino de su ser, el intelecto:

> Ojalá aceptemos todo lo que nos habéis destinado con benevolencia, porque sabemos que disponéis de nosotros de la mejor manera posible en estas circunstancias, y, de esta manera, participemos con vosotros de vuestra decisión, porque tenemos en

[16] Aquí y en otros lugares de su obra donde Pletón expone la misma idea, asume la famosa posición de Platón en *Leyes*, X, 885b.

[17] Pletón, *Tratado sobre las leyes*, II, 6, en *Tratado sobre las leyes. Memorial a Teodoro*, cit. (nota 14), p. 40. Sobre la insobornabilidad de los dioses y por tanto la imposibilidad de modificar el destino, véase *Memorial a Teodoro*, cap. 10, p. 153. Aunque no usa la expresión, es evidente que Zeus (el Uno o Principio) es *causa sui*.

> común con vosotros el querer las mismas cosas. [...] Os rogamos que fortalezcáis lo pensante y más divino de nosotros para que nos domine y sea el gobernante de nuestro ser [...]. Ten [Zeus] buena disposición hacia nosotros y sálvanos, conduce nuestros asuntos con los de este mundo como has decidido de la mejor manera acerca de nosotros y, a la vez, está destinado desde toda la eternidad[18].

El destino, sin embargo, o la necesidad, no está en contradicción con la libertad, cuando ésta es entendida correctamente, esto es, cuando no es interpretada como ausencia de necesidad y no es definida como «el que uno pueda vivir como quiere»:

> Pero, podría decirse, si todo está determinado y no hay nada de lo que es ni de lo que deviene que no participe de la necesidad, la libertad habría abandonado a los hombres y la justicia a los dioses; a los hombres porque harían por necesidad lo que hacen y ya no serían dueños de sí mismos ni libres; a los dioses porque o no se ocuparían en absoluto de castigar a los malos o no los castigarían justamente, si los malos son malos por necesidad. Pero los hombres son dueños de sí mismos no por no estar sometidos a nadie en absoluto, sea éste otro hombre o los mismos dioses, sino por tener en sí mismos un principio rector, el intelecto, y la mayor parte de su ser sometida, de modo tal que lo uno de esta multiplicidad, lo que piensa y es lo mejor de nosotros por naturaleza, sea el amo. [...] Los hombres son dueños de sí en tanto se dominan a sí mismos; aunque sean gobernados, gobiernan. En cierto sentido, son libres y no lo son. En efecto, si alguien llama libertad a la no necesidad, es evidente que no usa una denominación correcta, pues estaría obligado a llamar a la necesidad esclavitud[19].

Ahora bien, el destino riguroso –que, como decimos, no es incompatible con la libertad, correctamente entendida– no excluye la acción humana, la posibilidad de construir o colaborar en la construcción del propio futuro o 'destino'; no excluye por tanto la acción humana y no implica que debamos dejarlo todo en manos de 'los dioses' o de la providencia porque ya todo está decidido. Al contrario, es posible actuar e incluso debemos hacerlo, pero en el bien entendido de que debemos actuar bajo la dirección de la parte dominante de nuestro ser, el intelecto y su aprehensión del orden universal. La llamada a la acción decidida para cambiar la situa-

---

[18] Pletón, *Tratado sobre las leyes*, III, 34, «Invocación matinal a los dioses», cit., pp. 76, 80.

[19] Ibid., II, 6, «Acerca del destino», pp. 42-43. La componibilidad de necesidad y libertad es tesis compartida por la tradición intelectualista europea occidental, desde los estoicos hasta Bruno, Spinoza, Leibniz y Hegel. Creo que también se puede decir de Schopenhauer, pero en él el principio libre y necesario (el equivalente del Zeus de Pletón) no es un prin-cipio intelectual, sino la "Voluntad ciega" que se afirma a sí misma y se sirve del intelecto en el ámbito de la Representación para conseguir su fin, que no es otro que su autoafir-mación.

ción de Grecia, frente a todo abandonismo y a la tentación de ponerse pasivamente en manos del Dios (cristiano), es afirmada con rotundidad en el *Memorial a Teodoro*:

> ante todo es preciso, pues, considerar que en medio de las más difíciles circunstancias ni los ciudadanos ni los Estados y pueblos deben desesperar de una fortuna mejor. Muchos son ya los que se recuperaron a partir de circunstancias peores o iguales a aquella en la que ahora nos encontramos. [Sigue a continuación el ejemplo de los troyanos derrotados fundando los inicios de Roma bajo la guía de Eneas y la recuperación de Persia, tras la derrota ante Alejandro Magno, con el reino de los partos]. De forma que no es justo que nos abandonemos a nuestra suerte ni que desesperemos de salvarnos, sino que también nosotros, en la esperanza de que mejore nuestra difícil situación, debemos considerar y deliberar con toda seriedad por dónde y cómo podrá hacerse más segura nuestra situación y nos podremos procurar un destino mejor y más afortunado en la medida de nuestras fuerzas[20].

Este memorial fue escrito al parecer entre 1407 y 1408 y dirigido al recién nombrado déspota de Morea (el Peloponeso) Teodoro II Paleólogo, hijo del emperador Manuel II. Las circunstancias de la redacción son dramáticas, como el mismo Pletón indica en justificación de su iniciativa:

> nuestros asuntos se encuentran en un gran peligro, puesto que estamos sometidos a ataques por muchas partes tanto por tierra como por mar, y añadiría que incluso desde el interior de nuestro país, por bárbaros así como por compatriotas, pero sobre todo por estos bárbaros [los turcos] que ahora limitan con nosotros y bajo los que perdimos la mayor parte y lo más esencial del resto de nuestro dominio[21];

> En las presentes circunstancias necesitamos, más que ninguna otra cosa, la salvación y ser salvados, pues vemos a qué punto nos han llevado los acontecimientos desde la época de mayor esplendor del imperio romano[22], ya que nos han quedado, una vez perdidos todos los restantes territorios, sólo dos ciudades de Tracia, el Peloponeso, y aun éste no en su totalidad, y todavía alguna que otra islita que te pueda pertenecer[23].

---

[20] *Memorial a Teodoro*, cit. (nota 14), pp. 138 s. Véase también Molinari, cit. (nota 15), pp. 25-28.
[21] Ibid., p. 136.
[22] Bizancio se sentía continuación ininterrumpida del imperio romano.
[23] *Memorial a Teodoro*, cit. (nota 14), p. 158.

En opinión de Pletón, la única posibilidad de 'salvación' reside en la realización de una completa reforma política ('constitucional'), que comporta lógicamente una reforma también religiosa. He aquí como Pletón describe esta exigencia: «Para hacer que un Estado o pueblo pase de una situación peor a otra mejor, segura y estable en todo cuanto atañe a la condición de sus hombres, no hay otro camino más que la reforma de la constitución. No hay otra causa de que los Estados funcionen bien o mal más que la de que su constitución sea buena o mala»[24]. Pletón aduce a continuación una serie de ejemplos de la historia griega (desde Heracles y Licurgo hasta Alejandro Magno y los romanos)[25] y concluye con los enemigos: los árabes y los turcos, cuya expansión se debe a que «sus leyes y constitución [...] aunque no fuesen buenas para otra cosa parecían, sin embargo, adecuadas para hacer crecer sus Estados y darles la victoria en las guerras»[26]. No voy a entrar en los detalles de la reforma constitucional que recomienda Pletón y me voy a limitar a dos aspectos puntuales por la semejanza inicial que presentan con ideas claves de la reforma política que Maquiavelo considera necesaria en Florencia. Se trata, por un lado, de la reforma del ejército y de la propuesta de que se base en tropas nacionales, con exclusión de las mercenarias[27]; por otro lado, hay que destacar la atención dedicada a la religión. Evidentemente, Pletón no podía aquí explicitar completamente su ideario anticristiano (no entramos en la cuestión de si en esta relativamente temprana fecha ya lo había desarrollado enteramente), por lo que se limita a constatar –aduciendo tácitamente el pasaje de las *Leyes* de Platón relativo a la providencia insobornable de los dioses[28]– moderación en el empleo de recursos estatales en beneficio de las instituciones religiosas[29] .

---

[24] Ibid., pp. 139 s.

[25] Ibid., pp. 140 s.; cfr. también pp. 142 y 159. Pletón no menciona a Zoroastro (que ocupa en cambio un lugar prominente como legislador en el *Tratado de las leyes*), pero sin duda ello es debido a motivos de prudencia cautelar, así como al carácter y función del tratado: no es una exposición teórica de su filosofía, sino un ejercicio retórico de movilización de la voluntad del gobernante (cuya religión es cristiana) y por tanto persuasivo.

[26] Ibid., pp. 141 s.

[27] Ibid., pp. 146 s.: «La mayor parte del ejército y la más necesaria ha de estar formada de conciudadanos y nacionales y no de extranjeros, pues generalmente los extranjeros son poco dignos de confianza, cambian de bando a menudo y suelen convertirse en enemigos en vez de salvadores y protectores. En cambio los ejércitos nacionales, tratados adecuadamente, son más constantes y leales en todos los aspectos».

[28] Cfr. *supra*, nota 16.

[29] *Memorial a Teodoro*, cit. (nota 14), p. 153 s. Como anota J. Signes, traductor de la obra, «Pletón está intentando prudentemente advertir contra el excesivo poder de la Iglesia recurriendo a argumentos filosóficos».

2. Maquiavelo

Es de sobras conocido que la mayor parte de la obra teórica de Maquiavelo parte de la convicción de la profunda crisis florentina e italiana, manifiesta en el hundimiento de todos los Estados italianos ante las potencias 'bárbaras' (Francia, España, los suizos), y de que la única vía de salvación (o de 'redención', como él mismo dice en la exhortación conclusiva de *El Príncipe*)[30] reside en una reforma total que infunda nueva *forma* a la corrompida *materia* italiana mediante la acción de un príncipe nuevo que implante con fuerza instituciones (*ordini*) completamente nuevas[31]. En el caso, más limitado, de Florencia, Maquiavelo parece pensar que la única vía de restablecer la paz civil y un gobierno estable reside en la implantación de un *principado* civil, cuyo príncipe, independientemente de que haya sido elevado al poder «mediante el favor del pueblo […] o con el favor de los grandes», fundamentalmente su dominación en la alianza con el pueblo frente a la ambición de los grandes o aristócratas y tratando por todos los medios de «gobernar por sí mismo [más que] por medio de magistrados», esto es, dando el paso (siempre peligroso) a un «gobierno absoluto», independientemente de cual pueda ser el objetivo final de ese príncipe (por ejemplo la restauración de un estado de tipo republicano si y cuando la materia se haya vuelto *buena*)[32] .

¿Es posible tal cosa? Maquiavelo se enfrenta al problema mediante el análisis de la relación entre la *fortuna* y la *virtud* (*virtù*), donde la *virtud* representa la libertad, es decir, la capacidad humana de plegar el mundo externo o la «verità effettuale della cosa» a un diseño político. Ahora bien, a diferencia de Pletón, Maquiavelo no es filósofo y carece de una sólida cultura filosófica, como parece obligado reconocer tras las investigaciones de Mario Martelli y Francesco Bausi[33]. En

---

[30] N. Maquiavelo, *El Príncipe*, traducción de M. Á. Granada, Alianza Editorial, Madrid 1981, cap. XXVI, pp. 120 s., 123.

[31] Ibid., cap. VI, pp. 49 s.; XXVI, p. 120. Véase G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. I. Il pensiero politico*, Il Mulino, Bolonia 1993, cap. V («Genesi e struttura del *Principe*»).

[32] *El Príncipe*, cit., cap. IX («Del principado civil»). Sobre el importantísimo tema del principado civil, su relación con el principe nuevo y la solución florentina, véase G. Sasso, «Principato civile e tirannide», en Idem, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, vol. II, Ricciardi, Milán-Nápoles 1988, pp. 351-483; P. Larivaille, «Chapitre IX du Prince: la crise de la "principauté civile"», en Y.-Ch. Zarka y T. Ménissier, eds., *Machiavel, le Prince ou le nouvel art politique*, P.U.F., París 2001, pp. 81-103. Véase asimismo las importantes adiciones de Larivaille en su «Introduction au *Prince*. Plus qu'un pari, un acte de foi politique», en Machiavel, *Il Principe / Le prince* suivi de Agostino Nifo *De regnandi peritia / L'art de régner*, Les Belles Lettres, Paris 2008, pp. xi-lxxxii (liv s.). Véase asimismo *su-pra*, cap. 4.

[33] Remitimos a F. Bausi, *Machievelli*, Salerno, Roma 2005 y a los estudios precedentes de M. Martelli, especialmente «Schede sulla cultura di Machiavelli», *Interpres*, VI, 1985-1986, pp. 283-330.

el famoso lugar del capítulo XXV de *El Príncipe* Maquiavelo comienza reconociendo la plausibilidad de la tesis determinista: el mundo está gobernado por Dios y por la fortuna, que podemos caracterizar (Maquiavelo ciertamente no lo hace de modo explícito) como una concatenación compleja de causas no conocida del hombre, o bien conocida, pero ante la cual el hombre no se adapta con la rapidez y versatilidad necesaria, con el resultado de que el mundo parece presa del 'azar':

> No se me oculta que muchos han tenido y tienen la opinión de que las cosas del mundo están gobernadas por la fortuna y por Dios hasta tal punto que los hombres, a pesar de toda su prudencia, no pueden corregir su rumbo ni oponerles remedio alguno. Por esta razón podrían estimar que no hay motivo para esforzarse demasiado en las cosas, sino más bien para dejar que las gobierne el azar. Esta opinión ha encontrado más valedores en nuestra época a causa de los grandes cambios que se han visto y se ven cada día por encima de toda posible conjetura humana. Yo mismo, pensando en ello de vez en cuando, me he inclinado en parte hacia esta opinión[34].

Pero Maquiavelo es un político; y no tanto un teórico de la política, como un político activo, por lo cual podemos considerar que está profesionalmente motivado a conceder al hombre una posibilidad de intervenir activamente en el curso de las cosas, tanto más cuanto que el problema que se plantea es el de cambiar el curso de la política italiana y florentina. Por eso no puede sorprendernos lo que añade al pasaje que acabamos de citar: «No obstante, para que nuestra libre voluntad no quede anulada, pienso que puede ser cierto que la fortuna sea árbitro de la mitad de las acciones nuestras, pero la otra mitad, o casi, nos es dejada, incluso por ella, a nuestro control»[35]. Y Maquiavelo señala, sirviéndose del símil que compara a la fortu-

---

[34] *El Príncipe*, cit., cap. XXV, pp. 116 s. En la referencia a su reflexión anterior Maquiavelo puede estar pensando en los *Ghiribizzi* o *Fantasías al Soderini* de 1506. Véase la traducción de este importante texto en Maquiavelo, *Antología*, edición de M. Á. Granada, Península, Barcelona 2009, pp. 257.

[35] *El Príncipe*, cit., cap. XXV, p. 117. Y en lógica correspondencia con la *Exhortación* final, que habla de prodigios divinos contemporáneos, pero recoge ejemplos bíblicos («se ven aquí hechos extraordinarios realizados por Dios mismo: el mar se ha abierto, una nube os ha mostrado el camino, ha manado agua de la roca; ha llovido aquí maná». Cfr. Éxodo, 14, 21; 13, 21; 17, 6; 16, 15) presuntamente paralelos a los contemporáneos no explicitados, Maquiavelo afirma: «El resto lo debéis hacer vos. *Dios no quiere hacerlo todo para no arrebatarnos la libertad de la voluntad* y la parte de gloria que nos corresponde en la empresa», *El Príncipe*, cap. XXVI, p. 121; cursiva nuestra. Hemos de añadir, sin embargo, que estimamos del todo errónea la lectura literal, en clave de sincera fe cristiana, de estas apelaciones a Dios y a la *gracia* concedida a príncipes elegidos como Moisés, por estudiosos como S. de Grazia (*Machiavelli in Hell*, Princeton University Press, Princeton 1989) y en su línea, aunque con algunas variantes, por C. J. Nederman, «Amazing Grace: Fortune, God, and Free Will in

na con un 'río torrencial', que el hombre puede introducirse activamente en el tejido de la historia mediante la prudencia previsora[36] y dada la rápida mutación de fortuna, entendida como 'condición de los tiempos', la prudencia debe ir acompañada de la correspondiente versatilidad en el modo de actuar:

> Creo, además, que prospera aquel que armoniza su modo de proceder con la condición de los tiempos y que, paralelamente, decae aquel cuya conducta entra en contradicción con ellos. [...] No existe hombre tan prudente que sepa adaptarse hasta este punto: en primer lugar, porque no puede desviarse de aquello a lo que le inclina su propia naturaleza [...]. Si se cambiase la naturaleza de acuerdo con los tiempos y las cosas nunca cambiaría la fortuna. [...] Concluyo, por tanto, que –al cambiar la fortuna y al permanecer los hombres obstinadamente apegados a sus modos de actuar– prosperan mientras hay concordancia entre ambos y vienen a menos tan pronto como empiezan a separarse[37].

Es sabido que esta concepción de la relación entre fortuna y virtud y del consiguiente límite estructural de la libertad humana, o de la capacidad del hombre de dominar la situación política, había sido presentada ya por Maquiavelo en 1506 en el opúsculo no impreso *Ghiribizzi al Soderini*, escrito bajo la fuerte impresión del éxito de la política 'impetuosa' del papa Julio II. En este opúsculo la fortuna o el orden causal determinado por Dios, pero inaccesible a la intelección humana, se presenta como determinación astral y Maquiavelo reconoce que el hombre no está a la altura de esas circunstancias por lo que al final sucumbe:

> Verdaderamente, quien fuera tan sabio que conociera los tiempos y el orden de las cosas y se acomodara a ellas tendría siempre buena fortuna o se guardaría siempre de la mala, y vendría a ser cierto que el sabio gobierna las estrellas y los hados[38].

Machiavelli's Thought», *Journal of the History of Ideas*, 60, 1999, pp. 617-638. Por lo que se refiere a Moisés y a su presunta elección divina véase *supra*, cap. 3 y H. D. Tavera Villegas, «El Moisés de Maquiavelo o de cómo combatir la envidia», *Estudios políticos*, 47 (2019), pp. 117-139.

[36] Ibid., cap. XXV, p. 117: «Ella [la fortuna] muestra su poder cuando no hay una virtud organizada y preparada para hacerle frente y por eso vuelve sus ímpetus allá donde sabe que no se han construido los espigones y los diques para contenerla». De ahí también la comparación del político con el médico en el cap. III: «los males que nacen en él [el Estado] se curan pronto si se les reconoce con antelación (lo cual no es dado sino a una persona prudente); pero cuando por no haberlos reconocido se les deja crecer de forma que llegan a ser de dominio público, ya no hay remedio posible», ibid., p. 39.

[37] Ibid., cap. XXV, pp. 118 s.

[38] Nótese la referencia al dictum astrólogico tradicionalmente atribuido a Ptolomeo. Cfr. *supra* (nota 2).

> Pero como de estos sabios no se encuentra, porque los hombres tienen en primer lugar la vista corta y, además, no pueden gobernar su propia naturaleza, se sigue de ello que la fortuna cambia y gobierna a los hombres, teniéndolos bajo su yugo[39].

Ahora bien, la conclusión última de Maquiavelo, enfrentado al problema trágico de la necesaria regeneración política de Italia y las escasas posibilidades de triunfar en la empresa, es el principio activista, como hemos visto en Pletón. De ahí la conclusión del capítulo XXV de *El Príncipe* con su famosa metáfora, a continuación del pasaje citado en nota 37:

> Sin embargo, yo sostengo firmemente lo siguiente: vale más ser impetuoso que precavido porque la fortuna es mujer y es necesario, si se quiere tenerla sumisa, castigarla y golpearla. Y se ve que se deja someter antes por éstos que por quienes proceden fríamente. Por eso siempre es, como mujer, amiga de los jóvenes, porque estos son menos precavidos y sin tantos miramientos, más fieros y la dominan con más audacia[40].

Se trata en cualquier caso de una apelación a la actividad frente a la espera pasiva de los resultados que pueda procurar la divinidad o el decreto de los astros. Como afirmará en el poema *El asno*:

> Creer que sin ti ha de luchar por ti
> Dios, estando tú ocioso y de rodillas
> ha devastado muchos reinos y muchos estados.
> Son muy necesarias las oraciones:
> completamente loco es aquel que al pueblo veta
> sus ceremonias y sus devociones,
> porque de ellas luego se cosecha
> unión y buen orden, y de éste
> buena después nos viene y alegre fortuna.

---

[39] *Fantasías escritas en Perugia a Soderini*, en Maquiavelo, *Antología*, cit. (nota 34), pp. 255 s. En este pasaje Maquiavelo rechaza la posibilidad de que se pueda realizar el ideal del hombre que con su saber se impone a la influencia astral de acuerdo con la máxima "Sapiens dominabitur astris".

[40] *El Príncipe*, cit., cap. XXV, pp. 119 s. Para una consideración de esta imagen desde la perspectiva feminista véase H. F. Pitkin, *Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccoló Machiavelli*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londres 1984, cap. 6.

> Mas que no haya nadie de tan poco cerebro
> que crea, si su casa viene en ruinas,
> que Dios la salvará sin otro apuntalamiento,
> puesto que morirá bajo sus propias ruinas[41] .

No se trata, sin embargo, de una conclusión teórica, pues la teoría llega a un resultado más bien de tipo determinista. A lo sumo, se puede pensar (de acuerdo quizá con el cincuenta por ciento dejado a la iniciativa humana en *Príncipe* XXV), «como demuestran todas las historias, que los hombres pueden secundar a la fortuna, pero no oponerse a ella, que pueden tejer sus redes, pero no romperlas». Y Maquiavelo continúa: «Sin embargo, jamás deben abandonarse, pues, como desconocen su fin, y como la fortuna emplea caminos oblicuos y desconocidos, siempre hay esperanza, y así, esperando, no tienen que abandonarse, cualquiera que sea su suerte y por duros que sean sus trabajos»[42]. En un trabajo altamente interesante, al que hemos accedido solamente cuando este nuestro ya estaba redactado, el estudioso chileno Miguel E. Vatter efectúa un análisis detenido de la estructura lógica del capítulo XXV[43], distinguiendo los dos momentos examinados sucesivamente por Maquiavelo –el de la prudencia constructora de diques que permiten contener y encauzar la violencia de la fortuna (una consideración que Maquiavelo califica de 'general' y por tanto de abstracta) y el posterior del imposible *riscontro* o adecuación permanente de la naturaleza individual a la condición de los tiempos– como la tesis (optimista, pero imposible por su carácter abstracto y puramente teórico) y la antítesis (pesimista, pero real), frente a las cuales el antaño secretario propone una síntesis práctica (existencial, podríamos decir) en la que «la acción humana supera su naturalización o reificación [la respuesta acostumbrada, basada en la acreditada adecuación o *riscontro* de nuestra naturaleza o práctica anterior con la condición de los tiempos precedente] y abre el horizonte de la libertad humana, caracterizado por la oposición 'efectiva' de la *virtù* a la fortuna, más allá de la antinomia del libre arbitrio y del determinismo»[44]. Ahora bien, esta conclusión o síntesis maquiaveliana coloca la libertad (en el ámbito de la política) en un acto de la vo-

---

[41] Maquiavelo, *Asino*, v, 115-126, en M. Martelli, ed., *Tutte le opere*, Sansoni, Florencia 1971, p. 967; la traducción es nuestra.

[42] Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, traducción de A. Martínez Arancón, Alianza Editorial, Madrid 1987, libro II, cap. xxix, p. 277. Sobre el problema de la coherencia interna del *corpus* maquiaveliano véase ahora M. Saralegui, *Maquiavelo y la contradicción. Un estudio sobre fortuna, virtud y teoría de la acción*, Eunsa, Pamplona 2013.

[43] M. E. Vatter, «Chapitre XXV du *Prince*: l'histoire comme effet de l'action libre», en *Machiavel, le Prince ou le nouvel art politique*, cit. (nota 32), pp. 209-244.

[44] Ibid., p. 236.

luntad, en la afirmación de una decisión que se ejecuta con la violencia ejercida frente a la mujer, es decir, frente a la resistencia del mundo. Una concepción, en suma, de la libertad o autoafirmación del sujeto político que es indisociable de la lucha y de la sumisión del antagonista, como parece seguirse inevitable y necesariamente de la naturaleza ferina de la política, determinada y marcada por las ambiciones enfrentadas tanto en el ámbito interno a los estados (la lucha entre los dos humores que componen el organismo político) como en el de los estados mismos, enfrentados entre sí en una lucha hobbesiana de estado de naturaleza en el que todos están en conflicto permanente, actual o potencial, contra todos.

En 1503 Maquiavelo había redactado un opúsculo, muy importante teóricamente, titulado *Discurso sobre la provisión de dinero*, con un breve proemio y justificación. Su finalidad era servir de discurso justificatorio a la solicitud del gobierno florentino de un impuesto destinado a sufragar los gastos militares del Estado y que debía afectar también a los bienes eclesiásticos. No vamos a entrar en el análisis de los principios teóricos asentados por primera vez en el desarrollo intelectual del secretario florentino en este importantísimo escrito[45]. En él (al igual que en el poema poco posterior titulado *Capitolo dell'ambizione*) encontramos notorios preludios de Hobbes[46], pero nos vamos a limitar a registrar una curiosa referencia a la caída de Constantinopla, que nos permite recordar el programa de Pletón. No pretendemos sugerir ningún conocimiento por parte de Maquiavelo ni de la figura de Pletón ni de su programa político, pero sí señalar un cierto paralelismo. Dice Maquiavelo al final de su *Discurso*, como precedente histórico llamado a persuadir a los florentinos de la corrección del impuesto propuesto:

> Muchos de vosotros debéis recordar cuando Constantinopla cayó en manos de los turcos. El emperador previó su ruina: llamó a sus ciudadanos y al no poder precaverse con sus armas ordinarias les expuso los peligros, les mostró los remedios y se burlaron de todo ello. Llegó el asedio y aquellos ciudadanos que antes habían despreciado las advertencias de su señor, tan pronto como oyeron el ruido de la artillería en sus muros y bramar al ejército enemigo, corrieron llorando hasta el empe-

[45] Sobre este aspecto véase Sasso, *Niccolò Machiavelli. I. Il pensiero politico*, cit. (nota 31), pp. 115-125.

[46] Véase Maquiavelo, *Antología*, cit. (nota 34), pp. 185-191 (187-189): «Toda ciudad, todo Estado, debe tener por enemigos a todos aquellos que pueden abrigar la esperanza de poder ocuparlo y de los cuales no puede defenderse. Jamás hubo señor o república sabia que quisiera tener su territorio a discreción de otros o que, teniéndolo, le pareciera tenerlo seguro. […] Ya os he dicho que serán amigos vuestros aquellos Estados que no puedan atacaros y os lo digo una vez más, porque entre los particulares las leyes, los documentos escritos y los pactos hacen observar la palabra dada, pero entre los Estados sólo la hacen observar las armas». Para el *Capítulo de la ambición* véase ibid., pp. 300-305.

> rador con los bolsillos llenos de dinero, pero él los echó fuera diciendo: «Id a morir con esos dineros ya que no habéis querido vivir sin ellos»[47].

Más enérgicamente contrario a las armas mercenarias que Pletón es, sin duda, Maquiavelo. Todos conocemos los capítulos de *El Príncipe* XII-XIV en los que se critica como inseguras para el Estado las tropas mercenarias y se proclama la necesidad imperiosa para su supervivencia de que 'las armas' sean propias, es decir, un ejército integrado por ciudadanos y súbditos. Esta era una idea ya grabada en la mente de Maquiavelo en el momento de la redacción del *Discurso*, como muestra la conclusión del *Decennale primo* de 1504 y sobre todo la batalla por la implantación, frente a la resistencia de los *optimates*, de la *milizia cittadina*, finalmente aprobada e instituida en la *Ordenanza* de 1506. En los escritos elaborados para la

---

[47] Maquiavelo, *Antología*, cit. (nota 31), p. 189. Maquiavelo parece designar lógicamente al último emperador bizantino, Constantino XI Paleólogo (1403-1453) que murió en la defensa de Constantinopla ante el definitivo asedio por las tropas turcas del sultán Mehmed II en 1453. Las ediciones de la obra maquiaveliana no indican la fuente de la que Maquiavelo ha podido tomar la anécdota. La reciente ultima edición crítica del opúsculo (*Parole sopra la provvisione del danaio*, en N. Machiavelli, *Edizione nazionale delle opere*, vol. I, 3: *L'arte della guerra e scritti politici minori*, ed. de J.-J. Marchand, D. Fachard e G. Masi, Salerno, Roma, 2001) no dice nada al respecto, como tampoco J.-J. Marchand en su importante estudio *Niccolò Machiavelli: I primi scritti politici 1499–1512: nascita di un pensiero e di uno stile*, Antenore, Padua, 1975. Sin embargo, Leandro Perini, en su reseña de la obra de Maurizio Viroli, *Il sorriso di Niccolò. Storia di Machiavelli* (en *Archivio Storico Italiano*, CLVII (1999) pp. 621-627), parece haberla encontrado: «Disponendo oggi di una splendida silloge di testimonianze sul fatto (*La caduta di Costantinopoli. Le testimonianze dei contemporanei*, a cura di A. Pertusi, A. Mondadori, Milán, 1976) possiamo cercare di identificare la fonte: che mi sembra essere il racconto di Leonardo da Chio [1395/96-1459; *Epístola al papa Nicolás V sobre la caída de Constantinopla*, escrita en 1453]. Ecco il testo nella traduzione italiana: «Ahimè, o greci, dimentichi del vostro dovere, responsabili di furto di fronte alla vostra patria, troppo attaccati ai vostri averi! Quelli di voi a cui si rivolse il vostro imperatore, privo di mezzi, scongiurandovi con le lacrime agli occhi di dare a prestito dei soldi per arruolare delle truppe, giurarono di esser poveri e di aver tutto consumato a causa della penuria dei tempi; e furono quegli stessi che poi il nemico scoprì ricchissimi!» [§20, p. 147]. Se questa è la fonte di Machiavelli, come penso, se ne può dedurre la consumata retorica dell'autore che di un fatto (il diniego di fronte ad una richiesta di denaro) fa una piccola scena, attribuendo all'imperatore un accorato discorso, *ai cittadini ricchi un* atteggiamento di sufficienza e di disinteresse, quindi, *post res perditas*, l'inutile pentimento dei ricchi seguita da un'orazione morale dell'imperatore che pone davanti agli occhi *la cecità di chi non vedeva* le conseguenze negative del suo egoismo», pp. 626 s. No sabemos cómo Maquiavelo accedió a la anécdota, si fue a través de su propia lectura del texto o a través de indicación y relato de un tercero. Debo a la cortesía de Jordi Bayod el conocimiento de la reseña de Perini y por tanto la solución de este pequeño enigma.

aprobación e implantación de la milicia Maquiavelo, anticipando las ideas formuladas posteriormente sobre la función cívica y educadora de la religión, expresa la conveniencia de que la magistratura encargada de la organización de la milicia «obligue a mezclar algo de religión para hacerlos [a los soldados] más obedientes»[48]. Era, como digo, la primera mención de un tema destinado a una amplia exposición en los *Discursos* sobre la primera década de Tito Livio, siempre desde la perspectiva (común también con Pletón) de la función política del hecho religioso[49].

BY NC ND

[48] Maquiavelo, *La causa de la ordenanza militar: dónde reside y qué es necesario hacer*, en *Antología*, cit., (nota 34), p. 230. Véase también, ibid., p. 235.

[49] Para otros acercamientos de Pletón y Maquiavelo remitimos a M. Vatter, «Machiavelli, "Ancient Theology" and the Problem of Civil Religion", en D. C. Johnston, N. Urbinati, C. Vergara, *Machiavelli on Liberty and Conflict*, University of Chicago Press, Chicago-Londres 2017, pp. 113-137.

6. La *Utopía* de Tomás Moro y Erasmo: una empresa común entre 1509 y 1516

En 1508 Erasmo de Rotterdam publicó en Venecia, en las prensas humanistas de Aldo Manuzio, sus *Adagiorum Chiliades* (*Millares de adagios*), que ampliaban a 3260 los 818 adagios del pequeño librito publicado en París en 1500 con el título de *Adagiorum Collectanea* (*Colección de adagios*)[1]. Si el librito parisino había tenido una cierta fortuna, con varias reimpresiones y una ampliación a 838 adagios, la edición veneciana –como indicaba el nuevo título– era un salto de gigante que ponía de manifiesto que su autor, con su completo dominio de las dos lenguas clásicas y sus literaturas, se hallaba al frente del movimiento humanista europeo. Margaret Mann Phillips llamó la «edición humanista» a esta edición, que continuaba idealmente la filiación inglesa de la primera edición parisina por incluir una nueva epístola dedicatoria a Lord Guillermo Mountjoy, patrón del joven Erasmo parisino y responsable de su primera visita a Inglaterra en 1499, con la consiguiente amistad allí trabada con Tomás Moro[2]. Esta dimensión humanista o erudita estaba patente no sólo en la cultísima reelaboración y ampliación de la obra, sino también en la expansión de un breve adagio de la edición parisina ('Herculei labores') en un largo ensayo que se unía a un adagio nuevo también de amplio desarrollo ('Festina lente' o 'Sin prisa, pero sin pausa'), en el que la marca de la imprenta aldina (el áncora y el delfín) daba pie a una exhibición de cultura humanista en relación con el ejercicio editorial de la imprenta veneciana[3]. Así, 'Trabajos de Hércules' pasaba de una breve descripción («Así se llama proverbialmente a aquellos trabajos que son útiles para los demás, pero no aportan a su autor otra cosa que la envidia de otros») a un largo escrito de quince páginas en el que Erasmo reivindicaba la cultura clásica y el duro esfuerzo de su recuperación por el movimiento humanista.

---

[1] Véase *Adagiorum collectanea*, en *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, vol. II, 9, edición de F. Heinimann y M. L. van Poll-van de Lisdonk, North Holland, Amsterdam 2005.

[2] M. Mann Phillips, *The 'Adages' of Erasmus: A Study with Translations*, Cambridge University Press, Cambridge 1964, p. 73: «the edition of learning». Para las dos epístolas a Lord Mountjoy véase *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, ed. P. S. Allen, Clarendon Press, Oxford 1906-1958, cartas 126 y 211 (traducción francesa en *Correspondance d'Érasme, édition intégrale, Tome I, 1484-1514*, traducción y notas de M. Delcourt, Gallimard, París 1967, cartas 126, 211). La reciente edición bilingüe (latín-francés) de los *Adagios*, según la última edición en vida de Erasmo (1536): *Les Adages*, bajo la di-rección de J.-Ch. Saladin, 5 vols., Les Belles Lettres, París 2011, recoge la dedicatoria de 1508, en vol. I, pp. 1-5.

[3] Véase *Les Adages*, cit. (nota 2), nº 1001 ('Festina lente') y nº 2001 ('Herculei labores').

La preparación de la edición aldina de los *Adagios* ocupó a Erasmo en Italia y en Venecia, con ocasión de su viaje a la península (en 1506-1509, como acompañante y preceptor de dos jóvenes ingleses) en los momentos de la guerra lanzada por el papa Julio II, contra señores locales y la Serenísima República, en su afán por reconstruir los estados pontificios. Erasmo vio al papa convertido en un señor temporal que usaba de la autoridad eclesiástica con fines exclusivamente políticos o temporales; comprobó la plena mundanización de la Iglesia y del papado; constató en definitiva cómo el vicario era de hecho la antítesis misma de Cristo y cómo la Iglesia romana se había negado a sí misma y sustituido el combate y las armas espirituales legadas por Cristo por la guerra material en busca de las riquezas y el poder mundanos. El humanista veía así en el papa una encarnación de Julio César, jaleado por los oradores esclesiásticos en términos de monarca mundano, y asistía escandalizado e indignado al *triumphus* con el que, remedando a los viejos caudillos romanos, Julio II entró en la ciudad de Bolonia tras expulsar al señor local. La estancia posterior en Roma (1509) le permitió también comprobar la pompa y el lujo de la corte papal y la concepción tergiversada del 'patrimonio de San Pedro', en una nueva confirmación de la subversión lingüística que acompañaba a la subversión de los valores entronizada en la Iglesia y en el papado. Erasmo comprueba, en suma, cómo el Papa hace uso de las armas y recursos espirituales al servicio de una empresa puramente mundana, de una ambición política y económica, lanzando la excomunión en abril de 1509 contra toda la república veneciana; la guerra subsiguiente, que termina con la total derrota veneciana y con el humillante perdón del vencido por un papa extorsionador, se caracterizó por una gran mortandad y enormes estragos entre la misma población civil, como constató el mismísimo Maquiavelo en sus composiciones teórico-literarias de esos mismos meses[4].

El éxito de los *Adagia* abrió a Erasmo la posibilidad de permanecer en Italia. Sin embargo, el acceso al trono de Enrique VIII de Inglaterra, joven príncipe amante de las *bonae litterae*, hizo concebir grandes esperanzas a los amigos ingleses de Erasmo. Su alumno y patrón lord Mountjoy, dedicatario de los *Adagia*, se apresuró a escribir al humanista trazándole un cuadro idílico de las amplísimas expectativas que con el nuevo reinado se abrían a la nueva cultura y sin duda a un preclaro representante de la misma como Erasmo, cuyo talento era conocido personalmente del nuevo monarca. Se le invitaba, por tanto, a regresar a Inglaterra sin más dilación, donde podía esperar que terminarían definitivamente sus penurias económicas.

[4] Véase Maquiavelo, «Capítulo de la ambición», en *Antología*, edición de M. Á. Granada, Península, Barcelona 2009, pp. 310-320.

En el viaje a Inglaterra, durante las largas jornadas a caballo y el paso de los Alpes en 1509, Erasmo delinea en su mente la estructura de una obra que ya en Londres, en casa de su amigo Tomás Moro, redactará por entero en el breve plazo de pocos días: el *Elogio de la locura*, que se publicará en París en 1511 con un éxito inmediato, pues en menos de un año aparecen siete ediciones. Este ejercicio, a la vez jocoso y de la máxima seriedad, está íntimamente ligado con Moro, a quien la obra está dedicada y a quien se mienta en el título original (*Moriae Encomium o Elogio de la locura*, jugando con la similitud entre la voz griega que indica la locura y el apellido del amigo). Como dice la epístola dedicatoria a Moro:

> En mi reciente viaje de Italia a Inglaterra no quise perder el tiempo, obligado como estaba a ir a caballo, en conversaciones vanas y *de poca monta*. Preferí dejar que mi pensamiento discurriera sobre nuestros intereses comunes, y deleitarme con el recuerdo de amigos tan doctos como amables había dejado en la Isla. Y entre todos, mi querido Moro, tú ocupabas el primer lugar; ya que tu ausencia ha llenado siempre mi recuerdo tanto y más que cuando disfrutaba de tu compañía. Y te puedo jurar que nada me es más grato que una amistad como la tuya. Me di cuenta, no obstante, que debía hacer algo, aunque la ocasión no fuera propicia para una reflexión seria. Así decidí entretenerme ensayando el *Elogio de la Moría*. Quizá me preguntes: ¿Qué diosa Minerva te metió tal cosa en la cabeza? En primer lugar, tu apellido de Moro. Está tan cercano a la palabra griega Moría, como estás tú lejos de su significado [...]. Pensé, además, que este juego de mi ingenio te caería bien, ya que, si no me engaño, gustas de ese tipo de humor en que está presente el talento y la agudeza. [...] No me cabe duda, por tanto, que recibirás con alegría este pequeño discurso, como 'memento' de tu amigo. Y no dudo tampoco que estarás dispuesto a defenderlo. Te lo dedico; es tuyo, pues, y no mío. No faltarán, en efecto, criticones que se apresuren a denostarlo[5].

El *Elogio*, pues, muestra una complicidad entre ambos humanistas y amigos, una coincidencia en puntos de vista serios y en su expresión jocosa que sin duda se había confirmado en las conversaciones entre ambos mientras Erasmo ponía por escrito sus reflexiones en la mansión londinense de Moro. Y el *Elogio*, aunque Erasmo decía en la dedicatoria que «me he guardado muy bien de citar nombres», denunciaba en voz alta los vicios de la sociedad e iglesia cristianas contemporáneas que tan clamorosamente se le habían manifestado en Italia: la completa subversión de los valores que llevaba a dotar de valor positivo a una conducta en total contradicción con los principios cristianos, los cuales pasaban de esta manera a quedar

[5] Erasmo, *Elogio de la locura*, traducción de P. Rodríguez Santidrián, Alianza Editorial, Madrid 1984, pp. 29 s.

devaluados, subversión que Erasmo caracteriza con la imagen platónica de los 'Silenos de Alcibíades', distinguiendo, frente al sileno positivo del *Banquete* platónico (Sócrates, externamente deplorable y sin valor, pero divino por su realidad interior o alma), el sileno *invertido* (*praeposterus*) de quien ostenta una apariencia exterior de grandeza y santidad, pero que en su verdadera realidad interior, oculta tras la apariencia, es indigno e impío, negación flagrante en suma de la enseñanza y mandato de Cristo:

> Nadie ignora que todas las cosas humanas, como los Silenos de Alcibíades, tienen dos caras, totalmente diferentes. Lo que a primera vista es, como si dijéramos, muerte, visto desde dentro es vida y viceversa; la vida es muerte. La belleza, fealdad; la opulencia, pobreza; la infamia, gloria; la sabiduría, ignorancia; la fuerza, debilidad; la nobleza, plebeyez; la felicidad, tristeza; la buena fortuna, adversidad; la amistad, enemistad; la salud, enfermedad. En suma, que si abres el sileno, de repente, quedarán cambiadas todas las cosas[6].

Así, la *Estulticia* –protagonista de la obra– presenta como locura real y negativa toda una serie de actividades humanas aparente o exteriormente sabias, buenas, brillantes, admirables, pero que en realidad son lo contrario. Entre ellas figuran filósofos, teólogos, religiosos y monjes, obispos y cardenales; hasta el papado en su realidad contemporánea, con el siguiente retrato tras el que se descubre con facilidad la figura del pontífice reinante Julio II:

> Estos santísimos padres en Cristo –y vicarios suyos– contra nadie fulminan con tanta ira sus rayos vengadores como contra aquellos que movidos por el diablo intentan disminuir o erosionar el patrimonio de san Pedro. Por este nombre entienden ellos: tierras, ciudades, señoríos, soberanías, aunque sus palabras en el Evangelio digan: «Lo dejamos todo y te hemos seguido» [Mateo 19, 27]. Quemados por el celo de Cristo, luchan a sangre y fuego por defender estos bienes, creyendo defender de forma apostólica a la Iglesia, esposa de Cristo, por medio del exterminio de los que llaman sus enemigos. ¡Como si los impíos pontífices no fueran los peores enemigos de la Iglesia, que, con su silencio, dejan que Cristo quede desfigurado, que lo maniatan con sus leyes de mercenarios, lo adulteran con sus interpretaciones forzadas y lo yugulan con su vida nauseabunda! [...] Sabido es también que la guerra es tan cruel que es más propia de fieras que de hombres; tan falta de sentido que los mismos poetas la imaginan como engendro de las Furias; tan letal que trae la infección de todas las costumbres; tan injusta que es sabiamente administrada por la peor calaña de bandidos; tan impía que nada tiene que ver con Cristo. Y, sin embargo, los papas lo dejan todo para dedicarse a ella. Podemos ver a ancia-

[6] Ibid., p. 65.

> nos decrépitos [Julio II] descollar por su ardor juvenil, no reparar en gastos, no cansarse por las fatigas, ni arredrarse por nada con tal de cambiar de arriba a abajo las leyes, la religión, la paz, en fin todos los asuntos humanos[7].

Julio II se mostraba así como el señor de la guerra y por tanto como la antítesis viva de Cristo, de quien sin embargo se proclamaba vicario y como tal era reconocido. La degeneración extrema del cristianismo no podía estar más clara, así como el carácter falaz de las apariencias. Por otra parte, Erasmo mostraba ya su condena radical de la guerra, a partir de su incompatibilidad misma con la religión cristiana y a pesar de la responsabilidad directa del papado en la guerra contemporánea. Esto último hacía la indignación y denuncia erasmianas aún más radicales y tiene mucho de verdad la afirmación de que la proclamación pacifista de Erasmo es una reacción ante el belicismo de Julio II. No puede extrañar, por tanto, que tras la muerte de Julio II a comienzos de 1513, Erasmo escribiera un durísimo díalogo titulado *Julius exclusus e coelis* (*Julio II excluido del reino de los cielos*) cuya paternidad nunca reconoció de forma clara, y menos cuando se publicó, sin su conocimiento y autorización, en 1517 y 1518, en las circunstancias nuevas asociadas a la irrupción de Martín Lutero[8].

En 1512, siempre en casa de Moro, Erasmo preparó una nueva edición ampliada de los *Adagia*, que terminó apareciendo en Basilea, en la imprenta de Johann Froben, en 1515, aunque la epístola dedicatoria (en esta ocasión dirigida al lector) lleva la fecha de 5 de enero de 1513[9]. El rasgo distintivo de esta edición, preparada (como decía la epístola dedicatoria) «en la presente edad de hierro», no era tanto la extensión a 3411 adagios, sino la ampliación de algunos breves adagios anteriores a extensos ensayos. Vemos así cómo el corto adagio de 1508 'Silenos de Alcibíades' se transforma en el largo ensayo que sería traducido al castellano –al igual que lo fueron a otras lenguas en traducciones independientes de la obra principal– en 1529 por Bernardo Pérez de Chinchón; el también corto 'Dulce bellum inexpertis' ('La guerra es dulce para quienes no la han vivido') se transforma en otro extenso ensayo, que no gozó de traducción española, pero sí fue vertido al

---

[7] Ibid., pp. 121 s.

[8] Véase nuestra traducción en Erasmo de Rotterdam, *Escritos de crítica religiosa y política*, Tecnos, Madrid 2008, pp. 3-68, y la reciente edición crítica a cargo de S. Seidel Menchi, *Iulius exclusus e coelis*, en *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, cit. (nota 1), vol. I, 8, North Holland, Leiden-Boston 2013.

[9] *Les Adages*, cit. (nota 2), vol. I, pp. 5-8; Allen, ep. 269.

alemán (1519) y al inglés (1533)[10]. No fueron, sin embargo, los únicos que experimentaron esa mutación, pues también la sufrieron 'Scarabeus aquilam quaerit' ('El escarabajo acecha al águila'), 'Aut fatuum, aut regem nasci oportere' ('Para rey o para necio se nace'), 'Spartam nactus es, hanc orna' ('Haz honor a Esparta, la suerte te la otorgó), 'A mortuo tributum exigere' ('Exigirle el tributo a un muerto')[11]. Pero ahora no se trata únicamente de ensayos humanistas, sino de amplias denuncias que combinan la más profunda erudición clásica con la crítica religiosa y política (denuncia de la degeneración de la religión cristiana; crítica de la guerra, a la que se opone un pacifismo consecuente), continuando y ampliando por tanto el programa ya planteado, en sintonía con Moro, en el *Elogio de la locura*. De ahí que Margaret Mann Phillips haya calificado a esta edición de «Utopian edition»[12], a la vez que ha insistido en que «la mayoría de estos ensayos, escritos entonces, se derivaban de su reciente experiencia italiana y las semejanzas entre ellos y la *Utopía* reflejan las conversaciones diarias con Moro»[13].

Esta sinergia entre ambos humanistas y amigos, embarcados por igual en un programa de humanismo cristiano y de reforma religiosa sobre la base del humanismo, significa e indica no sólo la dimensión *utópica* de la edición de 1515 de los *Adagios*; inserta también la *Utopía* de Moro en el marco y estela de este programa y obras erasmianas. Poco después de la edición de Basilea de los *Adagios*, la *Utopía* de Moro se publica en 1516 (en este caso en Lovaina); como la edición erasmiana, también la obra de Moro se remonta en su elaboración a Londres y a los años inmediatamente anteriores, por lo que podemos presumir también de una intervención ideal de Erasmo en la redacción de la obra. Tenía plena razón Mann Phillips cuando escribía: «la *Utopía* es el complemento del *Elogio de la locura*. [...] No sorprende que encontremos la misma interacción entre la *Utopía* y los *Adagios*. [...] Todos los temas más importantes que suscitaron la indignación de Moro ya estaban tocados en los largos ensayos de los *Adagios*. Dichos ensayos procuran, por así decir, la suma de materia prima a partir de la cual Moro elaboró su visión o, más bien, nos indican el curso de esas conversaciones entre 1509 y 1512 que hicieron a los dos amigos conscientes de la completa unidad de sus puntos de vista»[14]. La *Utopía* de Moro, junto con la producción erasmiana de esos

[10] Ambos adagios (el primero en la traducción del erasmista castellano y el segundo en traducción nuestra) están recogidos en Erasmo de Rotterdam, *Escritos de crítica religiosa y política*, cit. (nota 8), pp. 69-120 y 121-201.

[11] Estos otros adagios, junto con los dos anteriores, están traducidos en Erasmo, *Adagios del poder y de la guerra*, edición de R. Puig de la Bellacasa, Alianza Editorial, Madrid 2008.

[12] M. Mann Phillips, *The 'Adages' of Erasmus,* cit. (nota 2), p. 96.

[13] Ibid., p. 103.

[14] Ibid., p. 107.

años (a la que cabría unir la publicación en 1516, de su edición bilingüe del Nuevo Testamento, dedicada al papa León X, con la 'Paráclesis o Exhortación al estudio de la filosofía cristiana' y también la publicación de su *Educación del príncipe cristiano*, dedicada a Carlos de Habsburgo)[15] testimonian el punto álgido de la hegemonía intelectual de Erasmo («the wonderful year [1516] of Erasmian reform»[16]) antes de que la entrada en escena de Lutero en 1517 y el posterior desarrollo de los acontecimientos acabaran con la vía erasmiana a la reforma religiosa.

En su espléndida edición de la *Utopía* André Prévost ha mostrado que la obra de Moro tuvo una larga gestación, que se remonta a 1509 y es paralela a la redacción por Erasmo, en la mansión londinense de Moro, del *Elogio de la locura*. Ha mostrado también que dicha redacción acompañó a la transformación de los *Adagia*, entre 1509 y 1515, en la edición 'utópica' que hemos comentado[17]. Es más: hay razón para pensar que la obra de Moro debía ser el contrapunto positivo del *Elogio de la locura* y su 'loa de la Estulticia', correspondiendo a Moro, en esta obra conjunta, la composición del 'elogio de la Sabiduría' alternativo, en el bien entendido de que la Sabiduría y su reino no se hallaban en este mundo, sino «Nusquam» (en ningún sitio) o en la región de *Nusquama* (*Ninguna parte*), antes de que Moro hiciera en septiembre de 1516, muy poco antes de la publicación de la obra en Lovaina en diciembre, el descubrimiento repentino de la formulación equivalente, en lengua griega, del concepto: *Utopía*. El reino de la Sabiduría, la sociedad humana organizada de acuerdo con ella, no se hallaba 'en este mundo', en la contemporánea sociedad cristiana europea (reino de estulticia y locura, presidido por la subversión de los auténticos valores, como mostraba la hegemonía a todos los niveles de la sociedad de los silenos invertidos, tenidos errónea y perversamente por auténticos y positivos) –como Cristo (la Sabiduría) había dicho: «mi reino no es de este mundo», Juan 18, 36–, sino 'fuera de este mundo'. La genialidad de Moro (no sabemos en cuánta medida participó Erasmo en ello) consistió en mudar la trascendencia absoluta (en el reino de los cielos) por una trascendencia relativa, ya no temporal (como en las representaciones milenaristas), sino espacial

---

[15] Erasmo de Rotterdam, *Novum Instrumentum*, Froben, Basilea 1516, reproducción facsímil a cargo de H. Holeczek, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986. La *Paráclesis* fue traducida al castellano y se publicó en Sevilla en 1550, en traducción anónima; véase su edición a cargo de Dámaso Alonso en Erasmo, *El Enquiridion o manual del caballero cristiano. La Paráclesis o exortación al estudio de las letras divinas*, C.S.I.C., Madrid 1971, pp. 416-469; *Educación del príncipe cristiano*, traducción de P. Jiménez Guijarro y A. Martín, Tecnos, Madrid 2002.

[16] R. W. Chambers, *Thomas More*, Jonathan Cape, Londres 1935, p. 121.

[17] A. Prévost, *L'*Utopie *de Thomas More*, presentación, texto original, aparato crítico, exégesis, traducción y notas, Mame, París 1978, pp. 68 ss.

o geográfica: en 'un mundo nuevo' como el que los descubrimientos geográficos aportados por las navegaciones oceánicas estaban transmitiendo a los admirados oídos del público europeo.

Como ha señalado también Prévost, el *Elogio* erasmiano da un indicio de esa continuación en la *Utopía* moreana, cuando en su réplica a los presuntos méritos de «religiosos y monjes» en la Europa cristiana (nuevo ejemplo de silenismo invertido o subversión de valores, pues «ambos nombres son evidentemente falsos, ya que buena parte de ellos viven alejados de la [auténtica] religión»), la Moria-Estulticia exclama:

> Pero Cristo interrumpirá esta sarta interminable de méritos para decir: ¿De dónde sale esta nueva raza de judíos? Sólo reconozco como mío un mandamiento, y es el único que no he oído. Hace ya mucho tiempo que prometí sin ambages [...] el reino de mi Padre no a la cogulla, a las oracioncillas, o abstinencias, sino a las obras de caridad. No reconozco a hombres que tan prendados están de sus obras, esos que quieren aparecer más santos que yo. ¡Que se vayan si quieren a vivir al cielo de los abraxianos, o que se hagan construir un nuevo cielo por aquellos que anteponen sus tradiciones a mis preceptos! Cuando oigan que simples marinos y cocheros van por delante de ellos, ¿imagináis con qué cara se mirarán unos a otros?[18]

Pues bien, la *Utopía* localiza el reino o cielo de Abraxa, ese trasplante de la actual Europa cristiana, en un tiempo antiguo de Utopía, antes de que como consecuencia de las reformas promovidas por su rey Utopo se convirtiera en lo que ahora es:

> Aquella tierra, además, tal como se cuenta y tal como lo denota el aspecto mismo del lugar, no estaba en otro tiempo cercada por el mar, sino que Utopo, cuyo nombre, por ser su conquistador, lleva a su vez la isla (pues anteriormente se llamaba Abraxa) y que condujo a una turba ruda y agreste a un grado de civilización y humanidad que supera ahora al del resto casi de los mortales[19].

Del mismo modo, uno de los «simples marinos» que «van por delante de ellos [religiosos y monjes]» en el camino del cielo es precisamente Rafael Hithlodaeo, el marino portugués que participó en los tres últimos viajes o navegaciones de Amerígo Vespucci y que tras haberse quedado en el nuevo mundo alcanzó por su cuenta la isla de Utopía[20].

---

[18] Erasmo, *Elogio de la locura*, cit. (nota 5), p. 111.
[19] T. Moro, *Utopía*, estudio preliminar de A. Poch, traducción y notas de E. García Estébanez, Tecnos, Madrid 2017, pp. 58 s.
[20] Ibid., pp. 7 ss.

Podemos imaginarnos a Moro en compañía de Erasmo en Londres a partir de 1509, leyendo el relato de las navegaciones de Vespucci y forjando la figura del marino portugués como portavoz de la Sabiduría en el discurso que habría de presentar la alternativa a la Estulticia. Además, en el relato *Mundus novus* (traducción latina de un original italiano perdido, cuya primera edición fechada es de 1504, en la ciudad alemana de Augsburgo[21]) Moro y Erasmo habían podido encontrar (y seguramente lo hicieron) el siguiente pasaje, que relata el encuentro con poblaciones aborígenes que vivían en estado de naturaleza y en un régimen de igualdad y comunidad de bienes:

> En aquellos países hemos encontrado tal multitud de gente que nadie podría enumerarla, como se lee en el Apocalipsis [7, 9]: gente digo mansa y tratable; y todos de uno y otro sexo van desnudos [...]; tampoco tienen bienes propios, pero todas las cosas son comunes. Viven juntos sin rey, sin autoridad y cada uno es señor de sí mismo. Toman tantas mujeres cuantas quieren [...] Además no tienen ninguna iglesia, ni tienen ninguna ley [i. e. religión], ni siquiera son idólatras. ¿Qué otra cosa diré? Viven según la naturaleza y pueden llamarse más justamente epicúreos que estoicos. No son entre ellos comerciantes ni mercan cosa alguna. [...] Viven 150 años y pocas veces se enferman, y si caen en una mala enfermedad a sí mismos se sanan con ciertas raíces de hierbas. [...] Y ciertamente si el Paraíso Terrenal en alguna parte de la tierra está, estimo que no estará lejos de aquellos países[22].

Fue con ocasión de la larga estancia en Flandes (Brujas y Amberes) entre mayo y octubre de 1515, con ocasión de su participación en la embajada inglesa encargada de negociar un acuerdo comercial, cuando Moro avanzó en la redacción definitiva de la *Utopía*: la exposición y discurso de Hithlodaeo sobre la sociedad alternativa a la europea, ese 'sileno auténtico' contrapunto del 'sileno invertido' europeo. Su carácter, sin embargo, de réplica a la Estulticia del *Elogio* erasmiano quedó algo debilitada y escondida cuando, ya de vuelta en Londres, Moro redactó en 1516 el primer libro, pues el proyecto inicial contemplaba lo que en la edición finalmente pu-

---

[21] Prévost, *L'*Utopie *de Thomas More*, cit. (nota 17), p. 71 señala que Moro leyó las *Quatuor Americi Vespucii Navigationes* en la edición de 1507, publicada en Saint Dié. Se trata de la carta dirigida por Vespucci en 1504 a Piero Soderini, gonfaloniero vitalicio de Florencia, carta recogida en Amerígo Vespucci, *Cartas de viaje*, traducción de A. M. R. de Aznar, Alianza Editorial, Madrid 1986, pp. 102-137.

[22] A. Vespucci, *Cartas de viaje*, cit. (nota 21), pp. 93-96. El pasaje aludido de Apocalipsis 7, 9 reza: «Vi una muchedumbre grande, que nadie podía contar, de toda nación, tribu, pueblo y lengua, que estaba delante del trono y del Cordero, vestidos de túnicas blancas y con palmas en las manos». La alusión relaciona, aun vagamente y con una cierta incoherencia sin duda, a las gentes del nuevo mundo con los santos.

blicada en Lovaina en diciembre de ese mismo año[23], resulta ser el libro segundo. De esta manera, la *Utopía* pasa a ser una obra autoreferente en gran medida, puesto que el polo alternativo (el retrato negativo de la sociedad europea contemporánea llevado a cabo en el *Elogio* erasmiano) se ha incorporado a la obra misma de Moro en el libro primero, con su retrato de la sociedad inglesa contemporánea y sus grandes transformaciones, sobre todo en el plano económico, que han generado la desigualdad creciente, la depauperación de grandes capas de la población como consecuencia de la privatización de tierras comunales y del desarrollo intensivo de la ganadería (y el consiguiente abandono de la agricultura), la inevitable delincuencia, etc.[24] A ello se une la crítica del ocio improductivo de las clases acomodadas y de amplios sectores sociales, con el efecto negativo de que las tareas productivas recaen en una porción escasa de la población; la crítica también del belicismo, exacerbado en Inglaterra como consecuencia de la política del nuevo monarca Enrique VIII[25].

La relación o discurso (*sermo*) de Hithlodaeo presenta los rasgos salientes de la sociedad de Utopía, como una sociedad que responde a la razón (y por tanto a la enseñanza de los grandes maestros de la filosofía griega: Platón especialmente, pero además Aristóteles y el epicureísmo) y también a la enseñanza y mandato de

---

[23] El inmediato éxito de la obra y los defectos de impresión llevaron a nuevas ediciones: París (noviembre de 1517), Basilea (Froben, marzo de 1518) y Basilea (Froben, noviembre de 1518), que tiene el carácter de edición definitiva y es la reproducida en facsímil en la edición citada (nota 17) de André Prévost. Las ediciones difieren entre sí en lo que Prévost denomina *parerga*, esto es, las cartas preliminares (de Moro, Erasmo, Guillaume Budé y otros autores) y otros materiales adicionales. Como otras muchas ediciones modernas, la traducción que seguimos recoge únicamente los dos libros de la *Utopía*. Para una reproducción de los *parerga* de acuerdo con la edición Prévost (Basilea 1518) puede consultarse: *Utopía*, traducción de P. Rodríguez Santidrián, Alianza Editorial, Madrid 1984. No se ha conservado ningún manuscrito de la obra.

[24] Las páginas del primer libro de la *Utopía* (véase, pp. 17 ss.) en que Moro describe este proceso serán tenidas en cuenta por Karl Marx en su reconstrucción de la acumulación primitiva del capital (véase *El Capital*, libro primero, sección octava). Sobre la estrecha conexión entre la mencionada transformación económica en beneficio de la ganadería y la aristocracia, la desocupación, la delincuencia forzada y el endurecimiento del sistema penal en la Inglaterra del siglo XVI, véase el clásico estudio de G. Rusche y O. Kirchheimer, *Pena y estructura social*, Temis, Bogotá 1984, pp. 11s., 20, 24 (el original de este trabajo pionero, promovido por el *Institut für Sozialforschung* de Francfort del Meno en la emigración subsiguiente a 1933, se publicó en 1939 por Columbia University Press).

[25] *Utopía*, cit. (nota 19), pp. 38 ss. Sobre el pacifismo de Erasmo y su condena de la guerra véase el adagio de 1515 'Dulce es la guerra para quienes no la han vivido', en *Escritos de crítica religiosa y política*, cit. (nota 8), pp. 121-201.

Cristo, como dos instancias concordes y complementarias[26]. Dichos rasgos, en abierto contraste con la sociedad europea, son: la igualdad entre sus miembros (sin distinción lesiva entre hombres y mujeres); el trabajo obligatorio que permite la producción en abundancia de lo necesario con una jornada de trabajo reducida, dejando tiempo suficiente para el ocio bien ejercido en «la libertad y cultivo del espíritu», esto es, en la 'vida contemplativa' o de estudio, donde los utopienses (como Moro y como la filosofía antigua) sitúan «la felicidad de la vida»[27]; la agricultura como ocupación primera y universal[28]; la proscripción de la ociosidad estéril[29]; vida comunitaria[30] y sobre todo el principio fundamental del que, según Hithlodaeo, emanan o se desprenden todos los demás componentes de la vida en Utopía: la eliminación de la propiedad privada («nada hay nunca privado»), aspecto este que en el relato o discurso de Hithlodaeo aparece como principio tácito o implícito, después de que en la conclusión del libro primero este marino portavoz de la Sabiduría hubiera identificado la propiedad privada como la raíz y principio de todos los males de la estulta sociedad europea, poseída en cambio de una falsa conciencia de superioridad:

> Aunque la verdad, mi querido Moro (por decir lo que realmente pienso), me parece que dondequiera las posesiones son privadas, donde todos miden todas las cosas con el dinero, ahí apenas sí podrá lograrse que con una república marchen las cosas justa o prósperamente [...] Y es que claramente previó este hombre prudentísimo [Platón] que el solo y único camino hacia el bienestar público está en declarar la comunidad de bienes, y esto no sé si se podrá guardar donde lo que posee cada uno es de su propiedad. [...] ¡Tan firmemente estoy persuadido de que si no se suprime de raíz la propiedad no se pueden distribuir los bienes según un criterio ecuánime y justo o disponer provechosamente los asuntos de los mortales! Sino que, si subsiste, subsistirá para la parte mayor y mejor con mucho de los hombres la ansiosa e

[26] Recordemos que para Erasmo la enseñanza de Cristo es una 'philosophia Christi', que completa y suple las carencias de la filosofía de los gentiles, esto es, de griegos y latinos.
[27] *Utopía*, cit. (nota 19), pp. 76, 94-96, 105. Entre los placeres del espíritu, «a los que tienen por los primeros y principales de todos» (p. 107), los utopienses cultivan «las actividades intelectuales [*intellectum*] y aquella dulzura que engendrare la contemplación de la verdad. Se añade a esto la dulce memoria de una vida bien llevada y la esperanza no dudosa del bien futuro», p. 105. Nos parece que la fórmula sintetiza la concepción aristótelica de la perfección y felicidad intelectual con el ideal epicúreo de la vida plena y la esperanza cristiana.
[28] Ibid., pp. 69 («hay un solo oficio común a todos, hombres y mujeres: la agricultura, de la que nadie está exento»), 61-63.
[29] Ibid, pp. 60-63, 86 («no hay licencia de estar nunca ocioso»).
[30] Ibid, pp. 87 («toda la isla es como una familia»), 76-84.

> ineluctable pesadumbre de la indigencia y de los infortunios [...] no hay absolutamente ninguna esperanza mientras cada uno posea lo suyo como propio[31].

Es verdad que, en este punto, Moro-autor, a través del Moro-interlocutor de la *Utopía*, expresa sus fuertes reservas ante una medida tan extrema, aduciendo las consideraciones que de siempre se han levantado contra un régimen colectivista[32], proponiendo en cambio el «camino oblicuo» de la insinuación prudente e indirecta al poder por parte de los filósofos en función de consejeros aúlicos:

> Si no se pueden arrancar de raíz –dice el personaje Moro– las malas opiniones, si no puedes poner remedio a los vicios recibidos por tradición tan allá como tú quisieras, no por eso, sin embargo, se ha de dar de mano a la República, como tampoco en caso de tempestad se debe abandonar la nave porque no puedes cambiar los vientos. Pero no hay que endosar un discurso peregrino y desusado [i. e. radical], que te consta no tendrá efecto en quienes están persuadidos de otra cosa; antes hay que intentar un camino oblicuo y te has de forzar lo más que puedas por llegar a tratarlo todo pertinentemente y conseguir que lo que no puedes tornar en bueno resulte lo menos malo posible. Pero no puede todo andar bien *si no son todos buenos*, lo cual aún no espero vaya a ocurrir de aquí a algunos años[33].

El 'camino directo' sólo es posible allí donde «todos son buenos». Como tal cosa no es posible en un futuro previsible, sólo cabe el 'camino oblicuo' del reformismo paulatino[34]. Es el camino realista y prudente, además de responsable, del Moro histórico, al menos hasta la decisión final, y también del Erasmo que escribe para Carlos de Habsburgo la *Educación del príncipe cristiano*.

---

[31] Ibid, pp. 65, 50-53. Moro omite el hecho de que en la *República* de Platón (libro III, 416a-417b) la propiedad común se da solo entre los guardianes, sin afectar a la clase de los productores. Véase J.-Y. Lacroix, *L'*Utopia *de Thomas More et la tradition platonicienne*, Vrin, París 2007, pp. 296-302 e *infra*, nota 35 la defensa por Marsilio Ficino –el renovador del platonismo en la Florencia de la segunda mitad del siglo XV– de la 'prudente' y razonable iniciativa de Platón.

[32] *Utopía*, cit. (nota 19), p. 53: «A mí, por el contrario –le dije yo– me parece que no es posible vivir convenientemente donde todas las cosas son comunes, Porque ¿cómo puede haber un acopio suficiente de bienes si cada cual, puesto que no le urge el incentivo del lucro personal y la confianza en la laboriosidad ajena le vuelve indolente, se sustraerá al trabajo? Y si estimulados no obstante por la pobreza, ni siquiera lo que hubiera logrado uno puede defenderlo como suyo de la mano de alguna ley, ¿no sería preciso habérselas con el asesinato continuo y la sedición?».

[33] Ibid., p. 48; cursiva nuestra.

[34] Sobre este importante tema véase Lacroix, *L'*Utopia *de Thomas More et la tradition platonicienne*, cit. (nota 31), pp. 135-138, 146-152.

No cabe duda de que los acontecimientos vividos desde la Segunda Guerra Mundial, el triunfo del ideario individualista y liberal junto con la revelación de lo que se escondía realmente tras la fachada del 'socialismo real', han desprestigiado ante los ojos del hombre actual los principios comunitarios de la sociedad de Utopía, en particular el principio de la comunidad de bienes. Sin embargo, esta era una idea que entre señalados intelectuales humanistas y reformadores, a caballo de los siglos XV y XVI, había tenido gran predicamento. Dejando aparte la descripción de Marsilio Ficino en el resumen (*argumentum*) de los libros III, IV, V de la *República* de Platón que acompañaba a su traducción latina del diálogo[35], tenemos el caso de Erasmo.

En la edición de 1500 de los *Adagios* figuraba ya, con la extensión mínima de todos ellos y sin ocupar un lugar especialmente relevante[36], el proverbio '*Koina philôn panta.* Id est Amicorum communia omnia' ('Las cosas son comunes entre amigos'). El adagio experimentó en la edición veneciana de 1508 una muy moderada ampliación, pero sobre todo pasó a ocupar el primer lugar. Además, la ampliación mostraba la dimensión erudita o humanista característica de la edición: Erasmo recogía las fuentes griegas y latinas del proverbio, en particular Pitágoras, a quien se atribuye el origen, y Platón por su mención del mismo en *Leyes* V, 739 c, añadiendo que «el mejor sistema político y las mejores leyes se dan donde [...] todas las cosas son comunes». La edición 'utópica' de 1515, cuya redacción –como ya hemos dicho– es el fruto de un trabajo conjunto, en buena medida, con Moro, introduce unas pocas adiciones, pero todas ellas significativas en el máximo grado, pues además de exponer con reconocimiento la tesis platónica –un poco a la manera de Ficino– señala su coincidencia con la enseñanza y preceptos de Cristo, lo cual es tanto como confesar su verdad. He aquí las adiciones:

> [Platón] dice también: «Feliz y santa la comunidad en la que no se oiga jamás estas palabras: 'Es mío, no es mío'». Sorprende ver hasta qué punto los cristianos odian

[35] *Omnia divini Platonis Opera*, trad. de Marsilio Ficino, Florencia 1484, sin duda conocida de Moro y Erasmo; citamos por la edición de Basilea 1546 al cuidado de Simon Grynaeus, pp. 557 (libro III), 571 (libro IV) y 585 (libro V). El *argumentum* de este último libro, tras aducir los testimonios de Diodoro Sículo y Pomponio Mela sobre sociedades antiguas en las que regía la comunidad de bienes, añade: «Sabemos además que semejante comunidad de bienes se daba entre los filósofos brahmanes, los gimnosofistas, los esenios, los pitagóricos y finalmente entre los santos fundadores de la república cristiana. Vemos también que en nuestros tiempos acceden a la virtud y a la felicidad aquellos religiosos entre los que no hay nada que sea bien privado». Ficino se refiere a Hechos de los Apóstoles 2 y 4, que, como veremos más adelante, son también aducidos por Erasmo y Moro.

[36] Era el número 94 de la colección y ocupa cinco escasas líneas sin ningún interés especial. Véase *Adagiorum collectanea*, cit., (nota 1), pp. 78 s.

> esta comunidad de Platón y la condenan, cuando ningún filósofo pagano ha dicho jamás nada más conforme con la palabra de Cristo;
>
> Pitágoras no sólo fue el autor de este proverbio, sino que instauró una comunidad de vida y de bienes como la que Cristo quiere que exista entre los cristianos [*quamdam vitae ac facultatum communionem induxisse, qualem Christus inter omnes Christianos esse vult*]. En efecto, todos aquellos a los que él admitía en esa confraternidad ponían los bienes que poseían en común. Se designa eso por medio de una palabra latina que designa la cosa: *cenobio*, es decir, comunidad de vida y de bienes[37].

Podríamos pensar, dada la sinergia entre los dos amigos entre 1509 y 1515, que estas adiciones y esta formulación de un ideal de comunidad de bienes a partir de la común enseñanza de Platón (la voz de la razón) y de Cristo (el Verbo o *sermo* divino, como Erasmo traduce el primer versículo del Evangelio de Juan en su *Novum Instrumentum* de 1516) vinieron a Erasmo de Moro, cuya *Utopía* señala que la comunidad de bienes es enseñanza de Cristo[38]. Así, en apoyo de su rechazo del 'camino oblicuo' en pro de la afirmación de la verdad desnuda, Hithlodaeo dice, aplicando la doctrina del sileno invertido:

> Por este método lo único que ocurrirá es que mientras trato de curar la locura de los otros [la subversión de valores que produce el sileno invertido denunciado en el *Elogio* y en el adagio 'Silenos de Alcibíades'] me vuelva yo tan loco como ellos. [...] si hubiera de omitirse por desusado y absurdo cuanto han hecho aparecer extraño las perversas costumbres de los hombres, es preciso que entre nosotros, los cristianos, disimulemos casi todo lo que Cristo nos enseñó[39].

Y en la conclusión de su *sermo* o discurso sobre Utopía, Hithlodaeo reitera que la validez de las leyes de Utopía (y por tanto de la primera: la comunidad de bienes) está avalada por «la autoridad de Cristo salvador nuestro (quien ni pudo ignorar, en su sabiduría tan grande, qué fuese lo mejor ni, dada su bondad, aconsejar algo que supiera no era lo mejor)», siendo únicamente la soberbia el obstáculo que impide al mundo entero su aceptación[40]. Sin embargo, la edición de 1508 de los *Adagia* (con anterioridad por tanto a que el programa 'utópico' de ambos amigos comenzara al regreso de Erasmo a Londres) contiene una extensa referencia al adagio

---

[37] Véase Erasmo, *Les Adages*, cit. (nota 2), p. 43. Ha señalado las ampliaciones J. C. Olin, «Erasmus' *Adagia* and More's *Utopia*», *Moreana*, 100 (1989), pp. 127-136 (129).
[38] Véase a continuación y *Utopía*, cit. (nota 19), p. 141, citado más adelante en el texto correspondiente a nota 75.
[39] Ibid., pp. 48 s.
[40] Ibid., p. 160.

'Las cosas son comunes entre amigos' en los extensos *Prolegomena*. Allí, en la sección 6, titulada «A cuántas cosas sirve el conocimiento de los adagios», se decía ya:

> Cualquiera que analice a fondo y con diligencia lo que propugnaba Pitágoras: «Las cosas son comunes entre amigos», encontrará sin duda la suma de la felicidad humana encerrada en este breve dicho. ¿Qué otra cosa hace Platón en sus innumerables volúmenes sino promover la vida en común y su fundamento, la amistad? Si los mortales se persuadiesen de esto, la guerra, la envidia, el fraude se quitarían de en medio de una vez; en resumen: un batallón completo de calamidades se retiraría de golpe de la vida. ¿Qué otra cosa pretende Cristo, príncipe de nuestra religión? Un precepto y sólo uno legó al mundo, el de la caridad, advirtiendo que de ella sola dependen la totalidad de la ley y los profetas. ¿Y a qué otra cosa nos incita la caridad sino a que todas las cosas sean comunes a todos? Es decir, a que unidos en la amistad con Cristo por el mismo lazo que le une a él con el Padre, imitando en lo posible aquella suprema comunión por la que él y el Padre son una misma cosa, nosotros seamos una misma cosa con él, para que como dice Pablo lleguemos a ser «un espíritu y una carne» [Efesios 4, 4] con Dios; de forma que por las leyes de la amistad todas las cosas sean comunes: lo de Él sea nuestro y lo nuestro sea de Él. Y que entonces, unidos entre nosotros unos con otros con iguales vínculos de amistad, como miembros de la misma cabeza y como un único y mismo cuerpo, seamos animados por el mismo espíritu, suframos los mismos sufrimientos, gocemos con los mismos gozos [...]; para que finalmente, al estar en Dios la totalidad de las cosas creadas y Dios a su vez en todas, el universo en su conjunto retorne a la unidad. ¿Ves qué gran océano de filosofía, o más bien de teología, abre ante nosotros un pequeñísimo adagio?[41]

El motivo podía, pues, de haber sido necesario, llegar a Moro desde Erasmo. Hay otros motivos, además, que muestran la sinergia de ambos autores y la continuidad de la *Utopía* moreana con las obras anteriormente publicadas por el humanista de Rotterdam. Uno de ellos es el motivo del Sileno, en especial el sileno invertido.

Es verdad que el término 'Sileno' no aparece en la *Utopía*. Pero, como ya hemos tenido ocasión de mostrar, el concepto de la subversión de valores y de la

[41] Erasmo, *Adagios del poder y de la guerra*, cit. (nota 11), pp. 81 s. El texto ya ha sido citado por Olin, «Erasmus' *Adagia* and More's *Utopia*», cit. (nota 37), p. 131. Se notará que Erasmo plantea la completa realización en el cuerpo social de la doctrina del cuerpo místico de Cristo, mas lo hace tanto a partir de la persuasión filosófica, como a partir de la enseñanza de Cristo. Su fundamento en la fe como don sobrenatural divino (concedido sólo a los santos), como argumentará Lutero, poniéndolo en la base de su doctrina de los dos reinos y con ello declarando imposible la Utopía en el mundo, está bastante ausente del discurso erasmiano. De ahí el enfrentamiento final con Lutero, al que nos referiremos más adelante.

contradicción entre la apariencia externa de las cosas y su verdadera esencia interior es constante. Así, por ejemplo, en el relato de Hithlodaeo, el valor y uso concedido por los utopienses a los metales y piedras tenidos por los europeos por 'preciosos' (singularmente oro y plata) en contraste con su verdadero valor y el uso adecuado a él que reciben en Utopia[42]. En consecuencia, la lujosa apariencia de los legados de un país extranjero no puede sino generar confusión y burla entre los utopienses[43], curados del engaño del sileno invertido que, por el contrario, la Moria erasmiana constata en Europa por doquier[44]. Especialmente interesante e ilustrativo de esta transferencia de motivos erasmianos a la *Utopía* es el sileno invertido de la caza y la matanza de animales.

Si la agricultura es ejercicio productivo universal y tenido en la más alta consideración, el sacrificio animal (incluso el destinado al alimento humano) es considerado vil en Utopia y dejado en manos de 'criados': «traen los animales muertos y limpiados por las manos de los criados, ya que ni consienten que sus ciudadanos se acostumbren al descuartizamiento de los animales, por cuya práctica, piensan, se apaga paulatinamente la clemencia, afecto humanísimo de nuestra

---

[42] *Utopía*, cit. (nota 19), pp. 89 ss.: «Tienen [los utopienses] entre tanto consigo el oro y la plata [...] de manera que nadie los estima más de lo que la naturaleza de ambos se merece; la cual, ¿quién no ve lo muy inferior que es al hierro? Porque sin éste, por Hércules, los mortales no pueden vivir más que sin el fuego y el agua, mientras que al oro y a la plata no les ha dado la naturaleza uso alguno del cual no podamos prescindir fácilmente, si no fuera que la estulticia de los hombres ha puesto precio a lo raro» (p. 89).

[43] Ibid., p. 92: «Entraron, pues, los tres legados con cien acompañantes, todos con ropaje variopinto, muchos de seda; los legados mismos, gente noble en su país, con manto de oro, con grandes collares y pendientes de oro, con anillos de oro en las manos además, todavía con cadenillas, que refulgían con perlas y gemas [...]. Era digno de ver con qué aire llevaban sus crestas levantadas cuando compararon su ornamento con el vestido de los utopienses [...]. A los ojos de todos los utopienses, exceptuados poquísimos que habían visitado países extranjeros por alguna razón justificada, todo aquel esplendor de galas aparecía como una cosa pudenda, y, saludando respetuosamente a todos los ínfimos como si fueran los señores, pasaron por alto, sin rendirles absolutamente ningún honor, las personas de los legados, teniéndoles por esclavos a causa del uso que hacían de las cadenas de oro». La actitud de los utopienses ante los metales preciosos coincide con la que Amerígo Vespucci refiere de los aborígenes americanos en la carta a Piero Soderini: «las riquezas que en nuestra Europa y en otras partes usamos, como oro, joyas, perlas y otras riquezas, no las tienen en nada, y aunque las poseen en sus tierras, no trabajan por obtenerlas ni las estiman», *Cartas de viaje*, cit. (nota 21), p. 109.

[44] Cf. *Elogio de la locura*, cit. (nota 5), pp. 116-118 sobre reyes y cortesanos: «¿Qué os puedo decir que ya no sepáis de los cortesanos? [...] En una sola cosa no son pretenciosos: se contentan con cubrir su cuerpo de oro, piedras preciosas, púrpura y demás emblemas de virtud y sabiduría, y dejan a los demás el esfuerzo de adquirirlas. [...] Pero si miramos más de cerca su estilo de vida, nos encontramos con vulgares feacios y pretendientes de Penélope».

naturaleza»[45]. Esto procede del adagio 'utópico' de 1515 'Dulce es la guerra para quienes no la han vivido', y es un nuevo indicio de la sinergia y mutua influencia entre ambos amigos. En ese adagio Erasmo había identificado en el sacrificio animal la fuente de una perversa costumbre (un sileno invertido) que termina por conducir y dotar de significación positiva a la matanza de seres humanos y a la guerra[46]. No es, por tanto, extraño que en Utopía esté proscrita y severamente devaluada y condenada la caza, como dice Hithlodaeo en este pasaje que, a pesar de su extensión, merece ser citado por entero:

> ¿Qué encanto puede haber y no fastidio más bien en oír la ladra y el aullido de los perros? ¿O qué mayor sensación de placer cuando el perro persigue a la liebre que cuando un perro a otro perro?; en ambos casos, en efecto, se trata de lo mismo, se corre en pos, si es la carrera lo que te gusta. Pero si lo que te cautiva es la promesa de una matanza, la expectativa de un degüello que ocurrirá ante tus ojos, más bien debe mover a misericordia el contemplar a un lebratillo destrozado por un perro, al débil por el más fuerte, al huidizo y tímido por el feroz, al inofensivo, en fin, por el cruel. En consecuencia, los utopienses han declinado toda esta ejercitación de la caza, como indigna de hombres libres, en los carniceros (oficio que antes dijimos realizan por medio de esclavos), pues sostienen que su función más baja es la caza y que sus otras funciones son más útiles y honrosas tanto por ser más provechosas como por hacer perecer a los animales sólo por necesidad, mientras que el cazador con la matanza y degüello de un pobre animalillo no busca otra cosa que el placer, gusto éste por contemplar la occisión violenta que incluso en las mismas bestias juzgaron [los utopienses] o que procede de la pasión de un espíritu cruel o que conduce al cabo a la crueldad por la frecuente repetición de un placer tan feroz[47].

---

[45] *Utopía*, cit. (nota 19), p. 79.

[46] Véase 'Dulce es la guerra para quienes no la han vivido', en *Escritos de crítica religiosa y política*, cit. (nota 8), pp. 138-146: «No me cabe la menor duda de que esto [el advenimiento de la guerra] auguraba aquel sapientísimo Pitágoras cuando con su discurso filosófico [Ovidio, *Metamorfosis*, XV, 153-175] intentaba disuadir a la ignorante multitud de matar animales. Vio, en efecto, que tenía que ocurrir que quien, sin haber recibido ofensa alguna, hubiera adquirido la costumbre de derramar la sangre de un animal inocente, no se detendría a la hora de matar a un hombre en el momento en que se viera provocado por alguna injusticia o lo agitara la ira. Finalmente, ¿qué es la guerra sino un homicidio común de muchos y un bandidaje tanto más infame cuanto más extendido? Pero de todas estas consideraciones se ríen, cual si de extravagancias de maestros de escuela se tratara, los necios próceres de nuestra época, que no tienen de hombres más que la figura exterior y no obstante se creen sencillamente dioses» (pp. 145 s.). En Utopía se trata de impedir la lógica del proceso descrito por Erasmo limitando el sacrificio y descuartizamiento animal a criados o esclavos, es decir, excluyéndolo de los ciudadanos.

[47] *Utopía*, cit. (nota 19), pp. 103 s. Un ladillo en la edición de Basilea (1518) reza: «Y este arte se practica hoy por nuestros dioses cortesanos».

Es evidente que Moro se inspiraba (pero sin duda se trataba de un tema frecuentemente comentado por ambos amigos) en una página del *Elogio de la locura* que fustigaba esa práctica, tan del gusto de la aristocracia inglesa:

> A la misma categoría [Estulticia] pertenecen los que dejan todo por la caza mayor, diciendo que encuentran un placer indecible cuando oyen el desagradable retumbar del cuerno y el ladrido de los lebreles. Diría que los mismos excrementos de los perros les huelen a cinamomo. ¿Puede haber, por otra parte, placer alguno en descuartizar una pieza? Descuartizar toros y rebecos fue siempre de plebeyos, pero a una fiera sólo puede descuartizarla un noble. Descubierta la cabeza, de rodillas, con la espada adecuada –no estaría permitido un cuchillo vulgar– con gesto medido, el noble comienza a cortar religiosamente según un orden establecido. La gente le contempla embobada, agolpándose en silencio en torno a él, como si no hubiera visto nunca espectáculo semejante, aunque lo haya visto más de mil veces. Finalmente, si alguien logra gustar un trozo de la pieza, le parece que ha alcanzado un poco de nobleza. Resulta, pues, que con tanto abatir y comer estas piezas de caza, no consiguen más que su propia degeneración, hasta convertirse ellos mismos en animales salvajes, ¡aunque crean que en todo momento se están dando una vida de reyes![48].

Moro concede gran espacio en la *Utopía* a describir la 'forma de vida' e ideario ético de los utopienses. También aquí hallamos muchos rasgos coincidentes con las ideas de Erasmo e indicativos, sin duda, de esa sinergia a la que ya nos hemos

---

[48] *Elogio de la locura*, cit. (nota 5), p. 81. Que Moro se inspira en este pasaje del *Elogio* lo muestra, si fuera necesario, el hecho de que inmediatamente antes ha recogido, como otro ejemplo de estulticia ausente en Utopia, el juego de dados, que en cambio Erasmo recoge y critica un poco después (*Elogio de la locura*, p. 82). No constató la relación entre ambos textos Prévost en la prolija anotación a su edición. Corresponde el mérito del descubrimiento a Alfonso Ingegno en su importante estudio *Regia pazzia: Bruno lettore di Calvino*, Quattro Venti, Urbino 1987, pp. 38 ss. Ingegno señaló además que ambos textos de Erasmo y Moro están en la base de la condena de la misa y del sacrificio eucarístico por Bruno en su *Expulsión de la bestia triunfante* (cf. Bruno, *Expulsión de la bestia triunfante*, traducción de M. Á. Granada, Alianza Universidad, Madrid 1989, diálogo III, parte 3, pp. 289-292, constelación del Perro mayor), cuya crítica sería a su vez asumida por Shakespeare en su comedia *Love's labours lost*. A quien pueda estar interesado en el desarrollo de este tema, que se une a la crítica del sacerdocio y del papado y con ello a la defensa filosófica de la asunción del sacrificio religioso y de la mediación con la divinidad (del poder eclesiástico en suma) por parte del poder político, remitimos a M. Á. Granada, «De Erasmo a Bruno: caza, sacrificio, metamorfosis en la divinidad», en Granada, *El umbral de la modernidad: Estudios sobre filosofía, religion y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Herder, Barcelona 2000, pp. 261-287 y a G. Sacerdoti, *Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell'Europa di Shakespeare e Bruno*, Einaudi, Turín 2002.

referido en varias ocasiones: el rechazo del ascetismo exagerado y de la mortificación[49], la aceptación de la eutanasia[50] al tiempo que se condena enérgicamente el suicidio[51]. Todo ello está estrechamente relacionado con la adopción por el conjunto de la sociedad de una ética de corte hedonista: «no consideran prohibido ningún género de placer del que no se siga ningún inconveniente»[52]; «razonan sobre la virtud y el placer, pero la controversia principal y primera de todas es en qué cosa, una o varias, consideran que estriba la felicidad del hombre. En esta cuestión parecen inclinados más de lo justo hacia la posición que afirma el placer como lo que define o toda o la mayor parte de la felicidad humana»[53]; «la vida feliz por tanto, dicen, esto es, el placer como fin de todas las operaciones, nos la prescribe la naturaleza misma; el vivir conforme a su prescripción lo definen como virtud»[54]. Todo ello muestra una clara preferencia por el epicureísmo, filosofía moral helenística que el humanismo venía recuperando, ya desde Lorenzo Valla[55], incluso

---

[49] *Utopía*, cit. (nota 19), p. 109: «Mortificarse en aras de la vana sombra de virtud para bien de nadie o para poder soportar menos penosamente las adversidades, que quizá no se presentarán nunca: esto lo consideran la cosa más demente y propia de un espíritu cruel en sí mismo e ingratísimo con la naturaleza, a cuyos beneficios renuncia como si tuviera a menos deberle algo»

[50] Ibid., pp. 116 s.: «Si la enfermedad no sólo es inmedicable, sino que también veja y atormenta de continuo, entonces los sacerdotes y los magistrados exhortan al hombre, pues está ya sobreviviendo a su propia muerte al estar incapacitado para las funciones todas de la vida, al ser molesto a los otros y oneroso para sí mismo, a que no se determine a alimentar por más tiempo su ruina y su pena, ni dude en morir, ya que la vida le es un tormento [...]; que hará esto prudentemente, porque no es el bienestar, sino el suplicio lo que interrumpirá con la muerte [...]. A quienes persuaden de esto, o acaban ellos mismos espontáneamente con su vida por la inedia o, amodorrecidos, se les pone fin sin que sientan la muerte. No suprimen a nadie que no lo quiera ni disminuyen en nada su atención hacia él».

[51] Ibid., p. 117: «Pero quien se toma la muerte por su mano por una razón no acepta a los sacerdotes y al senado, no se le honra ni con la tierra ni con el fuego, sino que es arrojado, ignominiosamente insepulto, a un pantanal cualquiera». Recuérdese la misma condena por Platón en *Fedón* 62 b-c.

[52] Ibid., p. 84.

[53] Ibid., p. 97.

[54] Ibid., p. 99. Moro asocia este hedonismo de Utopia con una perspectiva naturalista, llegando incluso a interpretar hedonísticamente la definición estoica de virtud: «definen, en efecto, la virtud como el vivir conforme a la naturaleza» (p. 81). Cfr. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos*, VII, 87 (Vida de Zenón de Citium, fundador del estoicismo): «Zenón fue el primero, en su *Sobre la naturaleza del hombre*, en decir que el fin es 'vivir acordemente con la naturaleza' [*homologoumenos têi physei zên*], que es precisamente vivir de acuerdo con la virtud. Pues hacia ella nos conduce la naturaleza».

[55] En esta dirección fue fundamental la obra de Valla *De vero falsoque bono* (1444; titulada *De voluptate* en la primera redacción, de 1431). Véase *De vero falsoque bono,* edición de M.

como más compatible y acorde con el cristianismo. En una larga exposición del tema (pp. 96-110) Moro, aun sin hacer mención explícita de Epicuro o de los epicúreos, presenta el hedonismo de los utopienses como un seguimiento del mandato mismo de la naturaleza a seguir lo placentero y huir del dolor, desde la guía de la razón y un cálculo prudente que jerarquiza los placeres (colocando los placeres del espíritu por encima de los placeres del cuerpo y –siguiendo a Epicuro frente a los cirenaicos– en estos últimos buscando el placer catastemático o en reposo por delante del placer cinético o en movimiento):

> Después de discutida y meditada minuciosamente la cuestión, opinan que todas nuestras acciones y también las virtudes mismas que hay en ellas miran en definitiva al placer como su fin y felicidad. Llaman placer a todo movimiento y estado del cuerpo o del espíritu cuya vivencia en conformidad con la naturaleza deleita. [...] Distinguen diversas especies de los placeres que aceptan como verdaderos, al atribuir unos al espíritu, otros al cuerpo. Asignan al espíritu las actividades intelectuales [*intellectum*] y aquella dulzura que engendrare la contemplación de la verdad. Se añade a esto la dulce memoria de una vida bien llevada y la esperanza no dudosa del bien futuro. El placer del cuerpo lo dividen en dos categorías, de las cuales es la primera la que baña los sentidos con una dulzura perspicua, lo que se consigue unas veces mediante la restauración de aquellos elementos que el calor natural en nosotros hubiera consumido, pues éstos se recuperan con la comida y la bebida, otras veces al expulsar aquellos de cuya abundancia rebosa el cuerpo[56] [...]. La segunda categoría de placer corporal la hacen consistir en el estado quieto y equilibrado del cuerpo, vale decir, en la salud de cada quien no entorpecida por mal alguno, pues ésta, si no la combate ningún dolor, deleita por sí sola, aun cuando no la estimule ningún placer aplicado desde fuera. [...] Acogen, por tanto, en primer término los placeres del espíritu (pues los tienen por los primeros y principales de todos) [...]. De los placeres que proporciona el cuerpo otorgan la palma a la salud[57].

---

de Panizza Lorch, Adriatica, Bari 1970 y Eadem, *A Defense of Life: L. Valla's Theory of Pleasure*, Wilhelm Fink, Munich 1985.

[56] Se trata, evidentemente, del mantenimiento equilibrado del organismo mediante la correcta ingestión de alimentos y la expulsión de materia sobrante. En este caso Moro pone de manifiesto que los utopienses siguen lo que Epicuro llamaba (véase la epístola a Meneceo, en la *Vida de Epicuro* de las *Vidas de filósofos* de Diogénes Laercio, libro X, 127-128) deseos naturales y necesarios, despreciando los deseos no naturales y no necesarios. En las páginas que estamos comentando Moro da una serie de ejemplos (cfr. pp. 101-104) de estos placeres no necesarios y no naturales, que son otros tantos casos de lo que Erasmo denomina 'silenos invertidos' (fruto de la ignorancia y de la subversión de valores). Entre ellos figura precisamente el ejemplo ya mencionado de la caza.

[57] *Utopía*, cit. (nota 19), pp. 101, 105-107.

En consonancia con Valla y también (como mostraremos más adelante) con Erasmo, Moro insinúa la coincidencia de esta moral hedonista con la religión cristiana, al indicar que «de su religión [...] obtienen el patrocinio» para esa moral[58] mediante dos creencias o principios que ciertamente están en contradicción con la filosofía de Epicuro, pero son indicativas de la contaminación recíproca de epicureísmo y cristianismo: «Tales principios son los siguientes: que el alma es inmortal[59], y nacida por la donación de Dios para la felicidad; que a nuestras virtudes y obras buenas les están reservados, después de esta vida, premios; a nuestros crímenes, suplicios»[60].

Moro, por tanto, anticipa el programa de cristianización del epicureísmo que a comienzos del siglo XVII intentará llevar a cabo Gassendi, ampliando a la ética y a la teología la inserción del atomismo y del vacío en la cultura europea y en la nueva concepción del universo[61]. Pero también aquí, como ya hemos avanzado, podemos encontrar coincidencias con Erasmo, quien en la *Paráclesis* de 1516 había afirmado que entre los filósofos paganos cuya doctrina coincidía con elementos importantes de la 'philosophia Christi' estaba el mismo Epicuro: «Y aun Epicuro confiessa que el hombre que no tiene pura y limpia conciencia no puede gozar de verdaderos deleytes, porque de allí como de fuente nace y mana el verdadero deleyte»[62]. En este caso, sin embargo, el texto erasmiano más pertinente no corresponde a los años de sinergia con Moro (1509-1516), sino a un momento más tardío. Me refiero al diálogo o coloquio 'Epicureus', publicado en la edición de los *Colloquia* de 1533. Es este un diálogo que replica a la acusación hecha por Lutero a Erasmo de ser un epicúreo y por tanto estar lejos del cristianismo auténtico[63].

---

[58] Ibid., p. 97. Hay que tener en cuenta, no obstante, que la religión es plural en Utopia y que el cristianismo es una religión reciente, transmitida precisamente por Hythlodaeo y compañeros, la cual ha efectuado sin embargo grandes progresos en la isla por su similaridad con la religión dominante. Abordaremos más adelante este tema.

[59] Ibidem. Recordemos que Dante sitúa en el Infierno de los castigos a Epicuro y sus secuaces: «Suo cimitero da questa parte hanno/ con Epicuro tutti suoi seguaci,/ che l'anima col corpo morta fanno», *Infierno*, X, 13-15.

[60] *Utopía*, p. 97. En pp. 139 s., en la descripción de la religión mayoritaria en Utopia, se reiteran estos dos principios, dando ahora el nombre de Providencia al segundo. Es este, lógicamente, un principio incompatible con el epicureísmo, cuya concepción de la divinidad –como totalmente indiferente al mundo y a los hombres; cf. Lucrecio, *De rerum natura*, II, 651: «nec bene pro meritis capitur neque tangitur ira»– la excluye tajantemente.

[61] Véase A. Koyré, «Gassendi y la ciencia de su tiempo», en Idem, *Estudios de historia del pensamiento científico*, Siglo XXI. Madrid 1977, pp. 306-319.

[62] *Paráclesis*, cit. (nota 15), p. 462. Hemos sustituido en la traducción anónima castellana del siglo XVI «epicúreos» por «Epicuro» de acuerdo con el original latino.

[63] La acusación la hizo Lutero en su réplica *De servo arbitrio* (1526) a la toma final de posición contra él por el humanista de Rotterdam en su *De libero arbitrio* (1524). Véase

Erasmo, que no comparte el juicio de Lutero sobre Epicuro (en lo fundamental, sin duda, más acertado) por fijarse, igual que Moro, en otros aspectos de la doctrina epicúrea y cerrar los ojos ante la concepción epicúrea de la divinidad, asumió la acusación como un elogio y en el coloquio 'Epicureus' mostró la compatibilidad, si no coincidencia, de la concepción epicúrea de la vida con la cristiana. Así, hace a su personaje Hedonio (nombre verdaderamente parlante) decir en sucesivas intervenciones:

> Por lo que a mí respecta, ninguna secta me gusta tanto como la de los epicúreos. [...] Este [Epicuro] pone la felicidad del hombre en el placer y sostiene que es felicísima aquella vida que consigue el máximo placer y el mínimo dolor. [...] Y si hablamos con verdad, no hay epicúreos más auténticos que los cristianos que viven piadosamente. [...] Nadie, en realidad, vive alegremente sino el que vive piadosamente, esto es, el que disfruta de auténticos bienes. Nada, sino la piedad hace al hombre feliz, ya que sólo ella le reconcilia con Dios, fuente del sumo bien[64] [...]. Donde hay un corazón puro, allí está Dios. Donde está Dios, allí está el Paraíso. Donde está el cielo, allí está la felicidad. Y donde hay la felicidad existe un gozo verdadero y una alegría sincera[65].

Y por si faltara poco, la guinda final: Cristo fue un epicúreo:

Lutero, *Obras*, vol. IV*: La voluntad determinada*, traducción de E. Sexauer, Paidós, Buenos Aires 1976: «En tu corazón alimentas a Luciano [de Samosata] o algún otro cerdo de la piara de Epicuro, de ese Epicuro que no cree en absoluto que Dios existe, y por ese motivo se ríe en sus adentros de todos los que lo creen y confiesan» (p. 42); «en tu hálito me llega el tufo de la mismísima crápula de Epicuro. Si tú consideras esta cuestión del libre albedrío como no necesaria para cristianos, entonces retírate, por favor, del escenario de la lucha. Nada tenemos que ver contigo» (p. 52); «tus palabras, por cierto, suenan como si con Epicuro creyeses que la palabra de Dios y la vida futura no son más que fábulas» (p. 71).

[64] La 'piedad' (*pietas*) –sinónimo para Erasmo de religión y de cristianismo, en tanto que vínculo afectivo del hombre con Dios– comporta alegría y felicidad, por lo cual viene a darse la mano con la filosofía epicúrea como doctrina que pone en el placer y la felicidad el fin del hombre.

[65] Erasmo, 'El epicúreo', en *Coloquios*, traducción de P. Rodríguez Santidrián, Espasa Calpe, Madrid 2001, pp. 291 s., 297, 303. El último pasaje citado, creemos, no está muy lejos de la declaración de 1616 en la *Paráclesis* citada poco antes. De esta manera, la apoteosis del epicureísmo en el coloquio homónimo se reintegra en el programa de colaboración con Moro que hemos ido siguiendo al hilo de la *Utopía* y del que la filosofía epicúrea de los utopienses constituye también un componente. Para una reciente edición integral de los *Coloquios* de Erasmo, véase Erasmo de Róterdam, *Coloquios*, 2 vols., edición de J. Solana Pujalte y R. Carande, Pórtico, Zaragoza 2020 ('El epicúreo', en traducción de F. Socas, se encuentra en vol. 2, pp. 955-977).

> Y si son epicúreos los que viven agradablemente, nadie más auténticamente epicúreo que los que viven santa y piadosamente. Y si nos atenemos al valor de las palabras, *nadie merecería mejor el título de epicúreo que el adorable fundador de la filosofía cristiana*. Para los griegos significa auxiliador. En efecto, *cuando* los vicios ya casi habían borrado la ley natural, cuando la ley de Moisés irritaba más las pasiones que las curaba, y cuando Satanás reinaba como tirano del mundo con toda impunidad, sólo Cristo prestó una ayuda eficaz al género humano, no una ruina. Se equivocan totalmente los que propalan que Cristo era de carácter triste y melancólico y que nos invitó a un género de vida sombría. Al contrario, sólo él nos ofreció la existencia más dulce y la más llena de verdadero placer[66].

No es de extrañar, ante esta equiparación de Epicuro *auxiliador* a Cristo *salvador*, que, cuando la universidad de Wittenberg se planteó la adopción de esta obra como libro de texto, el mismo año (1533) de la publicación del 'Epicureus' en la nueva edición de los *Colloquia*, Lutero afirmara en una conversación de sobremesa:

> En mi testamento prohibiré a mis hijos la lectura de los *Coloquios*. Valiéndose de personajes ficticios, Erasmo insinúa impiedades, propone unos principios que arruinan o al menos comprometen al cristianismo y a la Iglesia. [...] Es un Demócrito y es un Epicuro; se burla sutilmente de la religión. Prefiero Luciano a Erasmo, que, bajo una máscara de piedad, escarnece la religión y se burla del cristianismo. Luciano es menos peligroso que él[67].

Este Lutero, que tanto disgusto e indignación sentía ante esta vinculación de Epicuro y su doctrina del placer con el cristianismo, debió sentir la misma frustración e indignación ante la lectura de la *Utopía*, una obra que buscó desde el primer mo-

---

[66] *El epicúreo*, cit., pp. 308 s.; la cursiva es nuestra. El lector atento percibirá quizá aquí un elogio de Cristo paralelo al que hace Lucrecio de Epicuro en *De rerum natura*, I, 62-77, con la sustitución de los motivos cosmológicos y griegos que suscitan la reacción de Epicuro por motivos bíblicos: «*Cuando* la vida humana yacía a la vista de todos torpemente postrada en tierra, abrumada bajo el peso de la religión, cuya cabeza asomaba en las regiones celestes amenazando con una horrible mueca caer sobre los mortales, un griego osó el primero elevar hacia ella sus perecederos ojos y rebelarse contra ella. No le detuvieron ni las fábulas de los dioses, ni los rayos, ni el cielo con su amenazante bramido, sino que aún más excitaron el ardor de su ánimo y su deseo de ser el primero en forzar los apretados cerrojos que guarnecen las puertas de la Naturaleza. Su vigoroso espíritu triunfó y avanzó lejos, más allá del flameante recinto del mundo, y recorrió todo el infinito con su mente y ánimo. De allí nos trae, botín de su victoria, el conocimiento de lo que puede nacer y de lo que no puede, las leyes, en fin, que a cada cosa delimitan su poder, y sus mojones profundamente hincados» (traducción de E. Valentí Fiol); la cursiva es nuestra para mostrar el punto de conexión de ambos elogios. Véase también el elogio de Epicuro en *De rerum natura*, III, 1-30.

[67] Citado en L.-E. Halkin, *Erasmo entre nosotros*, Herder, Barcelona 1995, pp. 296 s.

mento de su publicación, pues el 18 de febrero de 1518 escribía en carta a Johann Lang, prior del monasterio agustino de Erfurt: «Capito [Wolfgang Capito, teólogo en ese momento radicado en Basilea y miembro del círculo erasmiano], me comunica que la *Utopía* de Moro [...], así como sus *Epigramas*, se hallan en prensa en Basilea. No dejes de hacerlos comprar en la feria de Francfort. Tengo sed de la *Utopía*»[68]. Sin embargo, los escritos políticos de Lutero –*A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana* (1520) y *Sobre la autoridad secular: Hasta donde se le debe obediencia* (1523)[69]– constituyen, con su doctrina de los dos reinos (el reino espiritual de la gracia, reino de libertad, cuyo monarca es Cristo, y el reino del mundo, ámbito de sumisión a la autoridad de la espada, sometido a la ley secular), rigurosamente separados, un completo mentís a la *Utopía* de Moro y al programa reformador de Erasmo, es decir, al trabajo conjunto de los dos humanistas en los años comprendidos entre 1509 y 1516, un programa basado en la universalización de la religión, en la unificación de razón y revelación (de Atenas y Jerusalén); en la cristianización de la política, en suma.

El discurso de Hithlodaeo sobre la organización de Utopia concluye con unas páginas sobre la religión de los utopienses. Deberíamos hablar más bien en plural, pues «son varias las religiones»[70]. Este es el rasgo en el que Moro a través de Hithlodaeo más insiste, de acuerdo con una idea de tolerancia[71] y con la posibilidad de que la divinidad prefiera «un culto vario y múltiple»[72]. Son ideas compartidas por Erasmo, que en los escritos de estos años expone las mismas ideas. También Erasmo rechaza la expansión por la fuerza del cristianismo y la conversión forzada. Así, en el adagio 'Dulce bellum inexpertis' dice a propósito de la cruzada contra el Turco:

> ¿Quieres traer a los turcos a Cristo? No hagamos ostentación de riquezas, ni de fuerza militar, ni de poder. Que no vean en nosotros únicamente un título, sino las

[68] Citado por Prévost en *L'*Utopie *de Thomas More*, cit. (nota 17), p. 705.
[69] Véase M. Lutero, *Escritos políticos*, estudio e introducción de J. Abellán, Tecnos, Madrid 1986.
[70] *Utopía*, cit. (nota 19), p. 139.
[71] Ibid., p. 43: el legislador fundacional Utopo decretó «que a cada quien le fuera lícito seguir la religión que le pluguiera; mas que para convertir a los otros también a la suya, pudiera esforzarse sólo hasta el punto de exponer la suya con razones, plácida y modestamente, no de destruir las demás acerbamente si su persuasión no convence; y que no use ninguna violencia y se abstenga de injurias».
[72] Ibidem. Es esta una idea que se remonta a Nicolás de Cusa (en obras como *De pace fidei* y *De concordantia catholica*) y que también habían hecho suya Marsilio Ficino en su *De christiana religione* y Giovanni Pico en sus *Nongentae conclusiones*. Moro tradujo al inglés la biografía de Pico escrita por su sobrino Gianfrancesco Pico della Mirandola.

> cualidades propias de un cristiano: pureza de vida, afán por hacer el bien incluso a los enemigos, el sufrimiento impertérrito de todas las ofensas, el desprecio del dinero, el rechazo de la gloria, la humildad; que escuchen esa doctrina celeste congruente con este tipo de vida. Estas son las mejores armas para someter a los turcos[73].

En su ficción Moro hace dominante en la isla, de acuerdo con la inteligencia, cultura y nobleza moral atribuida a los utopienses, una religión de un dios desconocido, creador, con los principios ya señalados de la inmortalidad del alma y de la providencia divina remuneradora de la conducta humana en vida[74]. De acuerdo con la convicción de que el cristianimo es la primera y perfecta especie en el género religión (como había dicho Ficino reiteradamente en su obra) Moro finge la llegada a Utopia de la religión cristiana a través de Hithlodaeo y compañeros:

> cuando oyeron de nosotros el nombre de Cristo, su doctrina, sus costumbres, [...] no creerías con qué sentimientos tan adictos también ellos se inclinaron a ella, o porque Dios les inspiraba esto secretamente o porque les pareció próxima a una creencia que es muy principal entre ellos; aunque yo creería que no fue de poca fuerza también lo siguiente: que escuchaban que a Cristo le había agradado la vida en común de los suyos y que está todavía en uso en las comunidades más auténticas de los cristianos[75].

No cabe duda de que Moro se está refiriendo a la comunidad de bienes entre los amigos, ya presentada por Erasmo como predicada por Cristo en sus *Prolegomena* a la edición aldina de los *Adagios* (1508)[76] y reiterada en las adiciones de 1515 al adagio 'Las cosas son comunes entre amigos'[77]. Aunque cronológicamente poste-

---

[73] *Escritos de crítica religiosa y política*, cit. (nota 8), p. 187.

[74] *Utopía*, cit. (nota 19) pp. 140 s., 144. La motivación de esos dos principios, independientemente de su verdad, es claramente política, de acuerdo con la filosofía platónica: «¿a quién le cabe dudar de que trataría de eludir clandestinamente las leyes públicas de la patria a base de astucia o infringirlas por la fuerza mientras contribuya a su codicia personal aquel al que no le resta ningún temor más allá de las leyes, ninguna esperanza más allá del cuerpo? Por eso, al que está dispuesto de esta suerte no se le imparte ningún honor, no se le encomienda ninguna magistratura, no se le pone al frente de ningún cargo público. Así, de forma abierta, se le desprecia como de naturaleza inerte y postrada», p. 144.

[75] Ibid., p. 141. Moro añade (p. 142) una referencia a la inclinación de uno de los compañeros de Hithlodaeo a convertir por la fuerza, tendencia que es castigada con el exilio. Es esta una posición que será asumida por el Padre Las Casas en su obra (redactada en torno a 1537) *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, edición de A. Millares Carlo y L. Hanke, F.C.E., México 1942.

[76] Véase *supra*, texto correspondiente a nota 41.

[77] *Supra*, texto correspondiente a nota 37.

rior a la ascensión de Cristo, no cabe duda de que Erasmo y Moro piensan en los pasajes de Hechos de los Apóstoles que describen el modo de vida de la primera comunidad cristiana de Jerusalén:

> Y todos los que creían vivían unidos, teniendo todos sus bienes en común, pues vendían sus posesiones y haciendas y las distribuían entre todos según las necesidades de cada uno (Hechos 2, 44-45);
>
> La muchedumbre de los que habían creído tenía un corazón y un alma sola, y ninguno tenía por propia cosa alguna, antes todo lo tenían en común. [...] No había entre ellos indigentes, pues cuantos eran dueños de haciendas o casas las vendían y llevaban el precio de lo vendido, y lo depositaban a los pies de los apóstoles, y a cada uno se le repartía según su necesidad (Hechos 4, 32-35).

La comunidad de bienes y la consiguiente armonía social era un efecto de la unidad de la fe y de la realización en el mundo del cuerpo místico de Cristo. El programa a la vez humanista y utópico de Erasmo y Moro entre 1509 y 1516 está guiado por la convicción de que la naturaleza y la razón, ejercidas de modo consecuente, pueden vencer, unidas a la verdadera *pietas*, la oposición de la «bestia, cabeza y madre de todas las pestes, la soberbia»[78], incluso no sólo en pequeñas comunidades, sino a escala universal. Con *Utopía* Tomás Moro daba comienzo a un género a la vez literario, filosófico y político, que iba a acompañar a toda la historia de Occidente hasta prácticamente nuestros días[79]. Quizá la última expresión colectiva de una voluntad utópica se dio en mayo de 1968 y en la llamada 'revolución estudiantil' que la acompañó por diversos países occidentales. Su formulación literario-filosófica se dio quizá en la obra de Herbert Marcuse *El final de la utopía*, cuya tesis fue formulada el año anterior por Marcuse en una conferencia en la Universidad Libre de Berlín[80]. Para Marcuse, la utopía llegaba a su final no porque los hombres se hubieran convencido de su imposibilidad, sino porque la sociedad occidental estaba madura para su realización histórica y por tanto para que la utopía dejara de ser 'irrealizable', poniendo de esta manera fin a la historia[81]. No parece

---

[78] *Utopía*, cit. (nota 19), p. 160.

[79] Véase R. Trousson, *Historia de la literatura utópica: viajes a países inexistentes*, Edicions 62, Barcelona 1995; F. E. Manuel- F. P. Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, 3 vols., Taurus, Madrid 1981 (sobre la *Utopía* de Moro, vol. 1, pp. 167-213).

[80] H. Marcuse, *El final de la utopía*, Ariel, Barcelona 1968. La conferencia berlinesa ocupa las páginas 7-18.

[81] Ibid., p. 7: «Hoy día podemos convertir el mundo en un infierno; como ustedes saben, estamos en el buen camino de conseguirlo. También podemos transformarlo en todo lo con-

que el diagnóstico de Marcuse haya sido acertado. Los acontecimientos históricos posteriores –colapso del socialismo real, caída del muro de Berlín–, si hemos de creer a Francis Fukuyama[82], han confirmado el triunfo histórico del capitalismo y del liberalismo como horizonte final, como realización del *telos* de la historia en sentido hegeliano, refutando el proyecto colectivista en su formulación marxista. Estamos, pues, en un tiempo de desencanto, en el que la perspectiva de la historia como progreso hacia una sociedad universal emancipada, libre y justa (si no se identifica con el orden vigente hegemónico) pudiera ser el ideal de un futuro que, quizá irremediablemente, es pasado, al menos en los países occidentales del llamado 'primer mundo'[83]. No sabemos, sin embargo, en qué medida fuerzas exteriores al primer mundo del capitalismo liberal podrán romper esa representación y abrir el paso a nuevos horizontes históricos, por no hablar de factores internos a ese primer mundo –crisis ecológica asociada al calentamiento global, etc.– que puedan quebrar el horizonte autocomplaciente o resignado de la sociedad occidental.

En todo caso, no cabe olvidar que la *Utopía* de Moro no formula un programa político dirigido a un sujeto histórico, sino un ejercicio literario, de denuncia de vicios en la sociedad europea (punto serio) y de formulación de alternativas, que no se presentan como 'nuevas' en el curso de la historia, sino como restauración de los componentes racionales de la naturaleza humana y de los principios básicos de la doctrina de Cristo (punto jocoso), porque, si bien es considerado posible, a condición de que los hombres decidan comportarse racional y cristianamente (pasando a «ser todos buenos»), se considera realísticamente que tal premisa «no es esperable vaya a ocurrir de aquí a algunos años»[84]. Y sin embargo, en la conclusión de la obra Moro-personaje constata que a la realización de Utopía sólo se opone una «pública opinión»[85], el universal prejuicio del sileno invertido. El dominio, sin embargo, del sileno invertido y su subversión de los valores racionales y cristianos generan un medio humano en el que «no son todos buenos» y donde por consiguiente –será la opinión de Maquiavelo por las mismas fechas, examinando el problema desde la perspectiva del político– «un hombre que quiera hacer en todos los puntos profesión de bueno, labrará necesariamente su ruina entre tantos

trario. Este final de la utopía […] se puede entender ahora, en un sentido muy preciso, como final de la historia».

[82] F. Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona 1992.

[83] Véase R. Koselleck, *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós Ibérica, Barcelona 1993.

[84] *Utopía*, cit. (nota 19), p. 48, citado en texto correspondiente a nota 33.

[85] Ibid., p. 162.

que no lo son»[86] o bien –concluirá Lutero, poco más tarde, desde la perspectiva del teólogo cristiano y hombre común– en el reino de la naturaleza caída, y para que los lobos no devoren a los corderos, es necesario el régimen y el flagelo de la espada, quedando el reino de Cristo relegado al ámbito espiritual y al reino escatológico de los cielos[87]. No cabe esperar aquí utopías, sino paz y orden, simplemente seguridad. Lutero recuerda –o mejor dicho anticipa– bastante a Hobbes (salvando las distancias), mientras que la posición de Erasmo y Moro es la socrática o propia de la tradición filosófica que todavía recogerá Spinoza en la estela de Maimónides y que ha sido eficazmente resumida en los siguientes términos que, me parece, recibirían la plena adhesión de los dos humanistas cristianos: «si todos los hombres vivieran de acuerdo con su intelecto, no según sus imaginaciones y pasiones, no habría diferencias entre ellos, nunca disputarían por tanto entre ellos o se harían daño los unos a los otros; serían en definitiva *un solo hombre*»[88].

[86] N. Maquiavelo, *El príncipe*, cap. XV, traducción de M. Á. Granada, Alianza Editorial, Madrid 1981, p. 83.

[87] Lutero, *Sobre la autoridad secular*, en M. Lutero, *Escritos*, cit. (nota 69), p. 31: «Es preciso, por tanto, distinguir con cuidado ambos regímenes y dejar que existan ambos: uno que hace piadosos, y el otro, que crea la paz exterior e impide las malas obras. En el mundo no es suficiente el uno sin el otro».

[88] W. Z. Harvey, «A Portrait of Spinoza as a Maimonidean», *Journal of the History of Philosophy*, 19, (1981), pp. 151-172 (169; la traducción es nuestra). Véase Spinoza, *Ética*, traducción de A. Domínguez, Trotta, Madrid 2000, libro IV, props. 18 y 35 («los hombres, en cuanto que viven bajo la guía de la razón, sólo hacen necesariamente aquellas cosas que son necesariamente buenas para la naturaleza humana y, por tanto, para cada hombre, es decir, aquellas que concuerdan con la naturaleza de cada hombre. Y, por consiguiente, los hombres concuerdan siempre necesariamente entre sí, en cuanto que viven bajo la guía de la razón», p. 205). Huelga decir que Spinoza no se hacía ilusiones y sabía perfectamente que la mayoría de los hombres son siervos de las pasiones y de la imaginación: «Rara vez sucede, sin embargo, que los hombres vivan bajo la guía de la razón; sino que están conformados de tal suerte que la mayoría son envidiosos y se molestan mutuamente», *Ética*, IV, 35, escolio. De ahí que sea necesaria e inevitable la política realista del «sutilísimo» Maquiavelo, como indica Spinoza en el *Tratado político*.

POSTSCRIPTUM

La presente introducción fue escrita en 2015 en respuesta a la amable petición de Eloy García de un ensayo que acompañase la reedición de la traducción de la *Utopía* de Tomás Moro en Tecnos (Madrid 2017). Coincidiendo con la revisión de las prue-bas de dicho ensayo, ha llegado a nuestro conocimiento el artículo de William J. Connell «L'Utopia di Machiavelli», *Polis*, V (2017), pp. 181-190, traducción de Laura Mitarotondo del original inglés «Machiavelli's Utopia», *Times Literary Supplement*, 2 diciembre de 2016, que había escapado a nuestra atención. En este interesante artículo (que avanza las líneas de un libro en preparación del autor, que aparecerá en Chicago University Press con el título de *Machiavelli's Utopia*) se presenta la edición florentina de la *Utopia* de Moro –la quinta tras la princeps de 1516– en el tercer volumen (1519; acompañando la traducción conjunta con Moro de diálogos de Luciano de Samosata) de una serie de cinco que recogían obras políticas de Erasmo. Estos volúmenes fueron publicados en Florencia por la casa Giunti entre 1518 y 1520 y en la iniciativa pudo estar implicado un pariente de Maquiavelo, de nombre Giampiero Machiavelli, con la intención quizá de favorecer la causa de Maquiavelo y de *Il Principe* ante los Médicis; un Maquiavelo que acaso había encontrado a Erasmo en Florencia en 1506, cuando el humanista se hallaba en Italia y hacía la experiencia del papado de Julio II. Llamamos la atención sobre este artículo, cuya lectura puede incitar a jóvenes estudiosos a embarcarse en nuevas vías de investigación a propósito de la relación y contraste entre las dos obras.

BY NC ND

7. Agostino Steuco y la *perennis philosophia*. Sobre algunos aspectos y dificultades de la concordia entre *prisca theologia* y cristianismo

La idea de la unidad doctrinal de la humanidad, tan difundida en la cultura del Renacimiento, alcanzó quizá su más vasta presentación en el *De perenni philosophia* de Agostino Steuco (1497 o 1498-1548), obra publicada en Lyon en 1540[1]. Tal unidad viene incluso presentada en la obertura de la obra como una consecuencia necesaria de la unidad del principio del que toda la creación depende: «igual que uno es el principio de todas las cosas, también ha habido siempre una y la misma ciencia de él entre todos, como testimonia la razón y los testimonios literarios de muchas naciones»[2].

Como León Hebreo en los *Dialoghi d'amore* (Roma 1535)[3], Steuco parte también de la creencia en una revelación originaria y completa a Adán. Antes de la

---

[1] A. Steuchus, *De perenni philosophia libri X*, Seb. Gryphius, Lyon 1540 (nuestras citas se harán por esta edición). Una segunda edición apareció en Basilea en 1542. Fue recogida asimismo en el volumen tercero de *Opera quae extant omnia* de Steuco, París 1578 y Venecia 1591. De la bibliografia sobre el autor mencionamos los siguientes estudios: T. Freudenberger, *Augustinus Steuchus und sein literarisches Lebenswerk*, Aschendorff, Münster, 1935; Ch. B. Schmitt, «Perennial Philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz», *Journal of the History of Ideas*, 27 (1966), pp. 505-532; G. Di Napoli, «ll concetto di *philosophia perennis* nel quadro della tematica rinascimentale», en *Filosofia e cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento.* Atti del Quarto Convegno di Studi Umbri, Centro di Studi Umbri, Gubbio 1967, 459-489; S. Álvarez Turienzo, «*Philosophia perennis* entre revelación y razón», *Religión y cultura* 26 (1980), pp. 853-891; C. Vasoli, «A proposito di Agostino Steuco e della *perennis philosophia*», en *Atti e memorie della Academia Petrarca di lettere, arti e scienze*, nuova serie, 46 (1983-84), Arezzo 1986, pp. 263- 292: M. Crociata, *Umanesimo e teologia in Agostino Steuco. Neoplatonismo e teologia della creazione nel 'De perenni philosophia',* Città Nuova Editrice, Roma 1987. Sobre la fortuna histórica del concepto de 'philosophia perennis' remitimos a W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis: historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt 1998.

[2] *De perenni philosophia*, cit. (nota 1), I, 1, p. 1r: «Ut unum est omnim rerum principium, sic unam atque eandem de eo scientiam semper apud omnes fuisse ratio multarumque gentium ac litterarum monimenta testantur». En el mismo capítulo la unidad doctrinal se infiere también de la unidad del género humano descendiente de Adán: «Ut igitur omnes ab uno principe Deo, ab uno generis autore [...] progeniti sunt, sic communem quandam de Deo rebusque divinis sapientiam oportet», p. 3.

[3] Véase L. Hebreo, *Diálogos de amor*, traducción de C. Mazo, edición de J. M. Reyes, PPU, Barcelona 1986; M. Á. Granada, «Sobre algunos aspectos de la concordia entre *prisca theo-*

caída Adán estaba en pleno contacto con la divinidad, gozaba del coloquio con ella y poseyó por tanto un conocimiento completo de la naturaleza de la divinidad y de la creación del mundo:

> Que esta ciencia se fue acumulando y devino completa en los primeros padres, lo prueba clarísimamente el hecho de que cuando nacieron se dieron cuenta de que habían sido creados por Dios y conocieron que todas las cosas habían sido creadas también por Él poco antes: el cielo, las tierras y el mar creados de la nada […]. Sin embargo, una vez nacidos, gozaban del coloquio y la presencia de Dios y en el tiempo que transcurrió desde la creación hasta su expulsión del Paraíso, hubo un conocimiento de cosas maravillosas[4].

Los primeros padres de la humanidad transmitieron, lógicamente, ese conocimiento a toda su descendencia: «no cabe pensar que ellos no dejaran a sus hijos conocimiento de cosas tan grandes […]. El progenitor y padre del género humano vivió, desde su creación hasta su muerte, mil años menos setenta, durante el cual espacio de tiempo es necesario que nacieran innumerables hijos (aunque de pocos ha quedado memoria), los cuales vieron al primer representante de la especie, creado por Dios, hablaran con él y aprendieran de él toda la doctrina de la creación del mundo»[5]. Steuco señala cómo esta *scientia* llegó, transmitida oralmente, hasta Noé, el cual pudo recoger todo este saber antes del diluvio y transmitirlo a su vez a toda su descendencia: «Por tanto, Noé, puesto casi en medio de los tiempos, o vio o escuchó todas esas cosas antes del Diluvio, vio el diluvio y pudo revelar después todas las cosas a todos durante trescientos años, especialmente a sus hijos, a partir de quienes, como si de tres fuentes se tratara, toda la descendencia humana se separó»[6].

---

logia y cristianismo en Marsilio Ficino. Giovanni Pico y León Hebreo», Idem, *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Herder, Barcelona 2000, pp. 83-118 (111-118).

[4] *De perenni philosophia*, cit. (nota 1), I, l, p. 1r: «Hanc quidem scientiam in primis hominibus cumulatam, absolutamque fuisse, ea res clarissime probat, quod dum nascerentur, a Deo se creari cernerent: et ab eo paulo ante omnia condita perspicerent: Caelum, ac Terras et Mare e nihilo parta [...]. Nati autem, colloquio Dei et praesentia fruebantur: et quicquid temporis a creatione ad eos pulsos e Paradiso exactum est, mirabilium rerum fuit cognitio» (las traducciones son siempre nuestras).

[5] Ibidem.

[6] Ibid., p. 2. Cómputos cronológicos basados en la descendencia de Sem (cfr. Génesis 12, 10-26) permiten a Steuco afirmar (ibidem) que Noé conoció personalmente a Abraham y pudo transmitirle el conocimiento y el culto a Dios.

Pero, frente a lo que Hebreo dejaba traslucir en sus *Dialoghi d'amore*, la *scientia* de Dios y de la creación del mundo no es, a partir de Noé, patrimonio exclusivo del pueblo santo –de la estirpe de Sem y Abraham, es decir, del pueblo hebreo–, sino que está universalmente extendida entre los diferentes pueblos primitivos. Tal saber tampoco se mantuvo incólume, pues a partir de Noé sufrió una deformación y oscurecimiento progresivos, debidos no a una voluntad consciente de deformar, sino al mismo paso del tiempo, a la barbarie y soledad de aquellas gentes, a su atención a la supervivencia material, a la adición de elementos fabulosos y a la misma división de las lenguas[7]. A pesar sin embargo de esta deformación, los restos literarios conservados de los pueblos más antiguos –caldeos, egipcios, fenicios– contienen y transmiten de forma más o menos cubierta y oscura las verdades fundamentales de la pristina ciencia adámica, las cuales son así patrimonio sapiencial común de la humanidad: la *perennis philosophia* –nombre con que Steuco designa lo que Ficino denominaba «priscae theologiae sibi consona secta»[8]– que de esos pueblos antiguos se transmitió a otros más jóvenes (los griegos, a través de su primer teólogo Orfeo[9], y los romanos).

Steuco reconoce, pues, la presencia universal e independiente de una ciencia verdadera de la divinidad, por derivación de Adán. Pero también se cuida de señalar la prioridad de la nación hebrea y la mayor pureza y exactitud de su doctrina, consecuencia de una especial asistencia divina desde Abraham[10], así como la prioridad hebrea en la tradición escrita. Moisés es el primer escritor y por tanto Hermes Trismegisto y Zoroastro –los primeros teólogos y escritores de Egipto y Caldea– son posteriores: «Entre los bárbaros, por consenso de todos el más antiguo es Moisés, antes del cual no hallarás ningún escritor, ni entre los griegos, ni entre

---

[7] Ibidem.

[8] «Una secta de teología antigua, por doquier consonante consigo misma». Véase *supra*, cap. 1, Apéndices 1 y 2.

[9] «Principem Graecae Theologiae diximus Orpheum. Nam nemo fere ante hunc apud Graecos memoratur. Siquidem ante Poetas, quos appellant Theologos, et ante Philosophos floruit. Constatque eum in Aegypto diu peregrinatum, ab Aegyptiis sacerdotibus Theologiam didicisse», I, 28, p. 68. Cfr. VII, 10, p. 351, donde se señala que Orfeo fue posterior a Hermes Trismegisto y como consecuencia tanto la identidad doctrinal como la introducción de deformaciones y supersticiones por parte de Orfeo. Sobre el lugar de Orfeo en la *prisca theologia*, véase D. P. Walker, «Orpheus the Theologian and Renaissance Platonists», *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*s 16 (1953), pp. 100-120.

[10] *De perenni philosophia*, I, 1, p. 4: «praeter hanc autem gentis Hebraicae seriem, plures alias fuisse credendum, per quas pari progressu et pietas et rerum antiquarum scientia ierit. Nobiliorem quidem ac synceriorem hanc Hebraeorum».

los caldeos, fenicios y demás bárbaros. Después de él floreció Hermes Trismegisto en Egipto»[11].

La verdad y el saber resultan ser así patrimonio originario de la humanidad, que en principio gozaba del coloquio con la divinidad. Por consiguiente, la historia, el curso posterior de los siglos a partir del origen, es tanto un esfuerzo de conservación y transmisión del saber (*traditio*) —«así pues, el género humano y la sabiduría se han propagado al mismo paso, aunque no en el mismo tiempo»[12]— como una inevitable deformación y oscurecimiento:

> de suerte que los que son posteriores por nacimiento son también inferiores en sabiduría […]. Decimos que la Sabiduría o la Verdad que viene a los hombres o se ofrece desde el cielo ha procedido en tres pasos. En los primeros hombres más rica, amplia y perfecta por ser Dios quien la enseñaba; luego, extendida con el paso de los años, dispersada, subvertida, debilitada por las muchas injurias de los tiempos y de los hombres, ha llegado finalmente a la posteridad lacerada, como una fábula y un sueño sin valor[13].

---

[11] Ibid., cap. II, 2, pp. 84 s: «E Barbaris autem omnium consensu vetustissimus est Moses, ante quem neminem alium invenies scriptorem, neque apud Graecos, neque Chaldaeos, neque Phoenices, caeterosque Barbaros: post quem floruit Hermes Trismegistus in Aegypto». Steuco puede rechazar, por tanto, como una calumnia la dependencia de Moisés con respecto a Hermes Trismegisto y afirmar que la dependencia es de Hermes con respecto a Moisés (ibid., VII, 8, p. 325). En este mismo capítulo Steuco aduce el testimonio de Estrabón para presentar a Moisés como un sacerdote egipcio que abandonó Egipto con sus seguidores en desacuerdo con cl culto egipcio a animales, con el fin de dar un culto más puro a la divinidad suprema: «Moses enim quidam sacerdos Aegyptius, cum partem Aegyptii obtineret, destornachatus Aegyptiorum mores, inde in Iudaeam demigravit. Secuti eum sunt plures, quibus Dei cultus charus esset. Dicebat enim ille et docebat quod non recte sentirent Aegyptii, iumentis et reptilibus divinitatem assimilantes [...]. Esse enim Deum id solum quod nos omnes et maria et terras sustinet et continet [...]. Cum igitur Moses fuerit optimus, ac pius, doctorque pietatis, quique Aegyptiorum impietates execratus, cuius gentis inquilinus, non oriundus fuit, docuerit Hebraeos aliam vitae rationem» (pp. 325 s.). Sobre este tema véase ahora J. Assmann, *Moisés el Egipcio*, Oberón, Madrid 1997; se trata de una anécdota que Giordano Bruno tendrá muy presente a la hora de invertir el juicio cristiano para hacer a Moisés dependiente del saber egipcio y origen de la perversión de la verdad y de la norma moral en el pueblo judío. Véase A. Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero de Giordano Bruno*, La Nuova Italia, Florencia, 1978, pp. 180 ss. y M. Á. Granada, «Giordano Bruno e l'interpretazione della tradizione filosofica: l'aristotelismo e il cristianesimo di fronte all'antiqua vera filosofia», en *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, Franco Angeli, Milán 1993, pp. 59-82.

[12] *De perenni philosophia*, pp. 3-4.

[13] Ibid., pp. 5-6.

Consecuentemente, Steuco no pretende descubrir verdades nuevas, sino hacer patente –mediante un trabajo de arqueología doctrinal consistente en recoger y cotejar vestigios lo más cercanos posible al origen– esta sabiduría antigua unitaria transmitida a lo largo de los siglos:

> Dignísimo, sin embargo, es mostrar que todas las naciones han creído siempre lo que ahora creen y mantienen todos; y esto por dos razones: por la enseñanza del juicio y de la razón y por la verdad, que induce a todos a confesarla; también por la más vetusta Teología, que proviniendo de los primeros hombres, que fueron los armenios y los caldeos, descendió a lo largo de sucesiones ininterrumpidas a los demás bárbaros y de estos a los griegos, como testimonia también Platón. […] Y no traeré cosas nuevas a los oídos, sino vetustísimas con mucho, a fin de que se haga manifiesto que la religión del género humano es necesariamente una[14].

Esta 'vetustísima teología' contiene y transmite un saber acerca de la unidad y trinidad divina, la creación del mundo por Dios, la inmortalidad del alma y su destino, que Steuco se propone sacar a la luz una vez limpiado de los errores añadidos por los hombres[15] y que además coincide con la 'novissima Theologia' (la cristiana), la cual puede concebirse como el tercer estadio de esa 'filosofía perenne', un estadio en el que la revelación originaria se restaura en su pureza y luz originaria[16].

La mayor parte del esfuerzo de Steuco está encaminada a demostrar la presencia universal en la 'filosofía perenne' –desde Hermes Trismegisto y Zoroastro hasta Orfeo, Platón y los filósofos griegos; naturalmente también en el Antiguo Testamento– de la verdad trinitaria, es decir, del conocimiento de la tri-unidad en Dios. A este objetivo dedica el bibliotecario de la Vaticana los seis primeros libros de su obra. En su reconstrucción arqueológica Steuco pone de manifiesto no solo la presencia universal de la distinción Padre (Bien) e Hijo (Mente, Sabiduría, Creador u *Opifex* del mundo sensible, el Espíritu de Dios que, según Génesis 1, 2, «se cernía sobre la superficie de las aguas»[17]), como ya habían reconocido Ficino y

---

[14] Ibid., pp. 3 y 6.

[15] Ibid., p. 6: «omnes fere gentes aliqua monumenta de patre ac Filio et Spiritu, de Angelis bonis et malis, de creatione eorum et mundi, recondita suis literis habuerint. Quae sunt erroribus abstersis in suum locum restituenda. Multaque item quae consona veritati, ratione duce, repererunt homines demonstranda».

[16] Puede ser presentada así esta vetustísima teología como una aurora o preludio del Sol cristiano: «sed novissimis saeculis [...] clariore exorta luce (veluti oriente Sole, solent stellae obscurari) absconsa vel hebetata est [esa teología antigua], ut quasi radii fuerint eius et venturum solem precedens aurora», ibid., p. 3.

[17] Vid. cap. I, 3 («Quod patris ac Filii divinitas et potestas fuerit apud antiquos celebris») y I, 4 («Eorum quae prolata Sunt, comprobatio, ex Theologia Graecorum et Hebraeorum»). La

Pico, sino también la presencia del *Spiritus* procedente de ambos –que Steuco reconoce en el *anima mundi*, la «vis divina altrix ac vivificatrix» que llena toda la creación, es decir, en la tercera hipóstasis de la tradición teológica antigua–, así como el reconocimiento de la unidad sustancial de las tres personas o hipóstasis divinas[18]. Para confirmar la noticia de la Trinidad, Steuco apela a la autoridad de Platón como depositario final y consumación de la teología antigua, que en él deja oír la voz de sus propios testimonios perdidos:

> Vengo, por tanto, a considerar otras cuestiones de las tres divinidades y llamo como testigo a Platón, a Platón, digo, como heredero de la mayor parte de la Sabiduría antigua, en quien como hijo legítimo (o de quien restan testimonios procedentes de muchos otros) ha confluido la doctrina de los anteriores. Él será, a cambio de muchos otros, testimonio del triple imperio, que revelado ahora por el cielo todo el mundo adora. Pues se ha de creer que lo que dice Platón fue prescrito antes de él por otros, de quienes él mismo lo aprendió, esto es, de aquellos (según creo) que hemos escuchado más arriba. Pero lo que en ellos ya no podemos, lo vamos a leer y acariciar en Platón[19].

Así, en el tercer enigma de la segunda epístola platónica (312e) –pasaje que representaba para Ficino el punto de máximo acercamiento de Platón al dogma trinitario, sin ser no obstante absoluta y conscientemente trinitario– Steuco reconoce la afirmación de las tres personas de la Trinidad. Las reconoce, sin embargo, en la

---

distinción de Padre e Hijo en la divinidad es el tema del primer libro; cfr. p. 7: «Ningún misterio más profundo y mayor tiene la Teología, y que anteceda a cualquier otro arcano, que la divinidad y noción del Padre y del Hijo. Este es el primer misterio de toda la ciencia de las cosas divinas, que por su magnitud y necesidad nunca estuvo oscuro en ningún siglo […]. Todo esto lo conoció la antiquísima teología de los Caldeos, luego de los Egipcios y finalmente de los Griegos». Véase cap. VII, 9 para la identificación del *spiritus* de Génesis 1, 2 con la *mens*, *sophia*, *lógos* de Hermes Trismegisto y la *prisca theologia*, pp. 337 ss.

[18] Véase cap. II, 3 («De tribus gradibus divinis, sive Numine trino, vel tribus Regibus, ternaque potestate: et de Spiritus Sancti apud antiquos commemoratione, ex Mercurio, Plotino, Pythagora: et quod procedat a Mente»), pp. 85-90. El libro segundo se ocupa de la Trinidad en general y los libros tercero-sexto de la unidad divina como verdades conocidas por la *vetustissima theologia*. Sobre las matizaciones de Ficino y Pico a la presencia de la Trinidad –especialmente la relación entre Padre e Hijo– en la *prisca theologia*, véase Granada, «Sobre algunos aspectos de la concordia», cit. (nota 3).

[19] Cap. II, 3, p. 86: «Devenio igitur ad alia de tribus Numinibus consideranda, vocoque Platonem testem. Platonem inquam haeredem maiore ex parte priscae Sapientiae ad quem tamquam legitimum filium, aut cuius ex aliis multis surpersint monumenta, doctrina priorum est devoluta. Is erit instar multorum de triplici imperio testis... Nam quod est a Platone dictum, credendum est ab aliis ante eum, a quibus ipse didicisset fuisse perscriptum. [...] At quod apud eos non possumus in Platone veluti eorum legato legemus et osculabimur».

mención de los tres «reyes» (las tres hipóstasis del Uno, la Mente y el Alma que Ficino había visto en el comentario a la sexta epístola platónica como una «trinidad arriana»[20], aunque admitía que la atribución a ellas de una única esencia no estaba en conflicto manifiesto con Platón, pero sí con platónicos posteriores):

> Todas las cosas están en torno al Rey de todas las cosas y todas existen gracias a él y él es la causa de todos los bienes. El segundo sin embargo en torno a las segundas y el tercero en torno al tercero [Platón, *Epístola segunda*, 312e], etc. […]. Hasta tres subsistencias o hipóstasis o personas avanza, esto es, la sustancia divina tiene tres descensos o se propaga de manera triple, pues está el supremo y altísimo Dios, el Bien en sí; tras él el segundo, creador, y a continuación el alma del mundo, pues la divinidad procede hasta el alma. Hemos dicho sin embargo que en la antigua teología el Padre es llamado sumo Bien, el Hijo mente y artífice y vemos que el Espíritu es llamado alma del mundo, pues alma y espíritu significan lo mismo. […] Llamaban por tanto al Espíritu divino alma del mundo, diciendo que de ella nacen y son vivificadas todas las cosas, igual que después la sabiduría cristiana[21].

El testimonio de Platón como síntesis doctrinal de toda la teología antigua permite inferir la presencia universal de la trinidad divina a todo lo largo de esa tradición y la concordia doctrinal con la *theologia novissima* cristiana: «Digo, por tanto, que a lo largo de todos los siglos resplandecieron tres hipóstasis o tres divinidades o tres principios. Pues entre los platónicos se recuerdan los tres principios que descienden de la antigua teología: el Bien, la Mente, el Alma. En la teología más reciente son llamados Padre, Verbo, Espíritu. Los nombres de la teología antigua resuenan en la novísima tanto como los nombres de esta en aquella»[22].

---

[20] Véase M. Ficino, *Opera omnia*, Ex officina Henricpetrina, Basilea 1576, p. 1533; Granada, «Sobre algunos aspectos de la concordia…», cit. (nota 3), p. 101, nota 62.

[21] *De perenni philosophia*, pp. 86 s.: «Circa omnium Regem omnia sunt, et illius gratia existunt omnia, illeque est causa omnium bonorum. Secundum autem circa secunda et tertium circa tertium etc. […] Usque ad tres subsistentias, sive hypostases, seu personas progredi: id est habere divinam substantiam tres descensus, vel in triplicem numerum se propagare. Esse enim supremum, altissimumque Deum, ipsum per se bonum, post eum et secundum opificem, deinceps animam mundi, usque enim ad animam procedere Deitatem. Diximus autem in veteri Theologia Patrem appellatum summum Bonum, Filium mentem et Opificem, Spiritus videmus dici Animam Mundi. Nam Anima et Spiritus idem sonant. [...] Appellabant igitur Spiritum divinum animam mundi, ab ea cuncta nasci, ac vivificari dicentes, similiter atque Christiana postea sapientia».

[22] Ibid., II, 3, p. 90: «Dico igitur omnibus saeculis tres hypostases, aut tria numina, seu tria principia sub aliqua scintilla micuisse. Nam apud Platonicos tria principia commemorantur ab antiqua Theologia descendentia, Bonum, Mens, Anima. Ea dicuntur in novissima Theo-

Y en Plotino –el gran intérprete de Platón y en consecuencia de toda la filosofía antigua– ve Steuco el reconocimiento de la derivación de Hijo y Alma (Spiritus) del Bien-Padre junto con la unidad sustancial de las tres hipóstasis. Sólo está ausente un detalle secundario y pequeño, la generación del Espíritu también a partir del Padre, pero Steuco señala que ello no se debe tanto a ignorancia como al silencio al respecto y que en cualquier caso es un detalle irrelevante ante la magnífica y admirable presencia de la unidad sustancial de las tres hipóstasis[23]. La *novissima theologia* (cristiana) está ya expresada en sus principios fundamentales (unidad y trinidad de Dios; es significativo el silencio de Steuco sobre la encarnación del Verbo-Mente en Cristo) en la *vetustissima theologia* (gentil y hebrea), si bien no de una forma explícita y clara. Puede, por tanto, Steuco defender la *prisca theologia* gentil de la injusta acusación de «arrianismo» efectuada por Ficino y Pico y mostrarse más concordista y unitarista que el mismo Ficino. En un capítulo destinado a demostrar la presencia en Hermes Trismegisto de la unidad sustancial de la Trinidad y de la creación del mundo sensible por la Mente–Palabra divina, Steuco efectúa la única mención de Ficino y Pico en toda su vasta obra, precisamente para acusarlos de malinterpretar la teología de los antiguos atribuyéndole un arrianismo inexistente:

> Esto piensa y dice el divinísimo Trismegisto, confirmando no solo la sabiduría de hoy, sino testimoniando contra todos los que estimaron que separaba la mente segunda de la

logia, Pater, Verbum, Spiritum. Sed vicissim tum veteris Theologiae nomina personant in novissima, tum nomina istius in illa».

[23] Ibid., cap. II, 5 («Quomodo Animam seu Spiritum ex illis duobus produci tradiderint»). Exponiendo la doctrina de Plotino de la generación de la Mente por el Bien y del Alma por la Mente. Steuco afirma: «A Bono Mens, a Mente anima. Omniaque sunt conformia cum Theologia vera, eo excepto (quod quidem exiguum est discrimen) quod Anima, id est, Spiritus non a Mente solum procedat […]: Anima autem sive Spiritus producitur a superioribus. Hunc ordinem crediderunt esse etiam in gignendo. Sed etiam certe est solum reticuerunt Bonum, a quo Spiritus produceretur. Non negatur autem quod reticetur, sicut non negat Evangelium Spiritum etiam a Filio manare, quia Filius dicat, Spiritus qui a Patre procedit [...]. Eadem autem est, Plotino teste, substantia Genitoris ac Geniti, ut eos a veritate aut nihil aut non multum decidisse, clarum sit. Non separasse autem eos substantia horum trium, saepe probatum […]. Agnoscimus igitur totam Theologiam, non solumque dependentiam, creationemque rerum ex Deo, sed etiam et gradum illorum trium et ortum ac productionem, et quid muneris, ac numinis existat in unoquoque. Credo divinis oraculis, non viribus humanis, priscis cognita», pp. 93 s. Recordemos que para Ficino el testimonio de los platónicos de la era cristiana no tenia una gran relevancia, pues los consideraba influidos por el Nuevo Testamento (San Juan, San Pablo, Dionisio Areopagita), de cuya verdad sin embargo habían recaído en el arrianismo. Cfr. Granada, «Sobre algunos aspectos de la concordia...». cit., (nota 3), p. 95, nota 40.

> primera. Entre ellos, Juan Pico y Marsilio –viendo las declaraciones de Proclo, que en este punto no interpreta correctamente a Platón y a los antiguos– afirmaron que los antiguos pensaban que esa mente segunda había nacido en el tiempo, casi una criatura. Nosotros sin embargo hemos probado y probamos ahora que los platónicos que afirmaron tales cosas no expusieron lealmente la filosofía antigua y que esos platónicos latinos [i. e. Ficino y Pico] no han seguido de forma correcta a los griegos, pues si los sigues temerariamente, sin juicio y sin consultar bien toda la filosofía antigua, tropezarás no poco tanto en este punto como en otros muchos[24].

La concordia de la antiquísima teología con la cristiana se manifiesta también en la presencia universal de la doctrina de la creación del mundo por Dios (único eterno). Steuco sostiene que a lo largo de los testimonios de la *prisca theologia* (desde Hermes Trismegisto y los *Oracula Chaldaïca* a Orfeo, Platón y los platónicos recientes) se encuentra o se puede reconstruir plausiblemente la creencia en: 1) la creación del mundo sensible por la Mente-Hijo-Sabiduría de Dios, creadora a partir de las Ideas o «Mundus Archetypus» presente en ella como principio infinito de las formas[25]; 2) la creación del mundo sensible en dos momentos: a) creación del *chaos* o materia primordial (denominada a veces «primer mundo», término usualmente aplicado al «Mundus Archetypus») y b) creación del mundo sensible («segundo mundo») por introducción de las formas arquetípicas en la materia primordial (principio pasivo)[26] mediante la acción de la Mente (principio activo). El libro séptimo está dedicado a la exposición de este tema y también a la demostración del carácter necesariamente finito de la creación divina (tanto en la duración –ha tenido un inicio y está destinada a un fin o *exitium* sobre cuya índole discute en el último capítulo de la obra[27]– como en la extensión espacial) y voluntario, excul-

---

[24] Cap. II, 17, p. 120: «Hoc sentit et loquitur divinissimus Trismegistus, non solum confirmans hodiernam sapientiam, sed contra omnes obtestans, qui mentem secundam a prima putarunt priscos separasse. E quibus Ioannes Picus, et Marsilius dicta Procli videntes, qui hoc loco non recte Platonem maioresque interpretatur, asseruerunt secundam illam Mentem, quasi creaturam quandam in tempore natam priscos sensisse. Nos autem probavimus et probamus nec Platonicos, qui talia prodiderunt, priscam Philosophiam syncere exposuisse, nec Platonicos illos Latinos Graecos recte secutos esse, quos si sine iudicio nec vetustate cunctaque Philosophia bene consulta temere sequaris, tam in hoc quam in aliis multis non leviter cecideris». Cfr. Walker, «Orpheus the Theologian and Renaissance Platonists», cit. (nota 9), p. 119.

[25] Cap. VII, 9, p. 343: «In illa igitur infinita sapientia, originaliter, ac divinitus, velut in Suo fonte et origine, cuncta continebantur. Eoque non est factus mundus e nihilo, sed habuit originem verissimam, ortumque antecedentem et virtutem in qua cuncta virtualiter, ut ita loquar, essent congregata».

[26] El *chaos* o la *hyle* es denominado «alterum principium mundi, patiens, recipiens», ibídem.

[27] Ibid., X, 28, pp. 610-619 («De mundi exitio»).

pado y liberado Dios de la acusación de un ocio indigno y de la necesidad de una producción eterna[28].

Pero más allá de la concordia prácticamente universal en estos puntos –lo cual conlleva una crítica a Aristóteles, cuya doctrina de la eternidad del mundo se aparta de la sabiduría antigua, si bien en el estagirita se pueden encontrar, según Steuco, reconocimientos ocasionales de la verdad de la creación, por él conocida a través de los antiguos aunque combatida–, Steuco se detiene a exponer minuciosamente la concordia de la doctrina hermética sobre la creación (expuesta en el primer tratado del *Corpus Hermético*, el *Poimandres*) con el Génesis mosaico. En efecto, Hermes Trismegisto –fuente de la doctrina griega de la creación, desde Orfeo y Hesíodo al *Timeo* platónico; posterior cronológicamente a Moisés e inspirado en él según ha quedado dicho en otros lugares, pero presentado aquí como divinamente inspirado paralelamente a Moisés[29]– ofrece una historia de la Creación no sólo concorde con la mosaica, sino más prolija y más clara, hasta el punto de poder considerarla como una ampliación filosófica del texto mosaico:

> Así pues, ves que todo coincide entre Moisés y Trismegisto. […] En Moisés el verdadero y natural orden de la creación (otro más natural no puede concebirse) es que en el principio Dios creó la tierra y el agua, después la luz celeste, pues cómo creó no se expone hasta tal punto, sino que se ofrece únicamente una chispa de conocimiento para que entendamos. Pues por qué el espíritu de Dios se cernía sobre las aguas o por qué el Señor dijo luego «haya luz», Mercurio mismo lo expone, pues

[28] Sobre la finitud espacial y temporal del mundo, que comporta su contingencia y dependencia ontológica, véase cap. VII, 5, p. 306: «Non enim Deus in sua Divinitate Aeternitateque est mutatus, sed creare voluit mundum aeternus ipse naturaliter, non aeternum ipsum naturaliter. Si fuit mutatio, fuit in mundo, non in Deo, quem necesse fuit esse sempiternum. Eadem est solutio, quod non peccatur in potestatem prolificam ac bonam voluntatem. Nam potius voluntas tunc vere cognita est, cum creavit, potens desistere, haud aeque cognoscenda, mundo sempiterno. Putatumque fuisset naturalem mundo Aeternitatem esse, non a Deo. Prolificam vero virtutem in infinitum non ire, sed iustis finibus includi debere: meliusque esse, rem etiam bonam habere principium, et aliquem terminum, satis superque superius claruit. Hac ratione Deus non fecit plures mundos, non plures Soles, non lunas, non terras decies maiores, maiorisque multitudinis capaciores. Sic non infinitate Deus aut natura delectatur, sed modicis, moderatis, paucis et bonis. Claruit etiam quam maiora, pluraque bona ex creatione mundi provenerint quam aeternitate, ut merito mundum potius creare Deus debuerit quam (si detur id eum potuisse) dimittere sempiternum. Mihi tamen invictus Naturae ordo videtur, ut Deus aeternus, mundus non aeternus sit». Para la afirmación, por el contrario, en Giordano Bruno de la necesidad de la eternidad e infinitud del universo a partir de la potencia y bondad infinitas de Dios, véase G. Bruno, *Del infinito: el universo y los mundos*, trad. de M. Á. Granada, Tecnos, Madrid 2019, pp. 61-85 y cap. V de la introducción. Véase también *infra*, cap. 13.

[29] *De perenni philosophia*, VII, 9, p. 337.

> frecuentemente, cuando hay dos o tres que escriben lo mismo, lo que por uno es omitido o expuesto con brevedad, es referido más abundantemente por otro. […] Por tanto, Moisés tan sólo señaló o indicó […] Fue, pues, la causa o la verdadera razón lo que Trismegisto expresó[30].

De la lectura paralela de los dos textos Steuco recoge la noticia del proceso de la creación: en primer lugar la creación del *chaos* o materia primordial (el principio pasivo) como una mezcla de agua y tierra, designada en ambos casos con el término «tinieblas»; a continuación la acción del *spiritus* o mente divina (el *opifex* o creador) sobre la materia, acción que produce la elevación hacia arriba del fuego puro (la sustancia etérea) que forma el Sol, y tras el fuego la elevación del aire:

> Tienes, por tanto, en uno y otro el orden admirable y consonante de la creación, que antes de todas las cosas fue Dios sempiterno, luz eterna, claridad sempiterna. Después fue creada por él la tierra junto con el agua. Ausente, sin embargo, la luz, tinieblas terroríficas incubaban sobre esas aguas creadas. Convenía, por consiguiente, crear la luz y el cielo, las lámparas celestes, por las que las tierras inferiores son iluminadas y alimentadas. He aquí, pues, que el Verbo santo y ese espíritu magno, infinito, de inmensa potestad, produce un inaudito fragor sobre las aguas y como con un trueno extrae de ellas la purísima sustancia etérea, que extraída y alzada a lo alto, artificiosamente trabada, comenzó a brillar. Y del mismo modo que en Moisés, inmediatamente después de la luz, se hace *shamaim*, es decir, el aire […] y esa atenuación que él llama en su lengua *Rakia*, Trismegisto dice que a ese fuego celeste, puro, agudo y eficaz, ha seguido el aire raptado, atenuado, raptado por el mismo fuego celeste, esto es, por el Sol, que le está contiguo[31].

---

[30] Ibid. pp. 338 s.: «Vides igitur omnia similia inter Mosen et Trismegistum. [...] Apud Mosen verus, ac naturalis Creationis ordo, quo non possit naturalior cogitari, est, quod principio Deus creavit terram et aquam, deinde lucem caelestem. Quomodo enim creaverit, non adeo declaravit, sed obtulit tantum cognitionis scintillam, ut intelligeremus. Nam cur Spiritus Domini ferretur super aquas, curve mox Dominus dixerit, Fiat lux, Mercurius ipse declaravit. Saepe enim cum fuissent duo, aut tres idem scribentes, quod ab uno praetermissum esset, aut breviter positum, refertur copiosius ab altero. [...] Designavit igitur tantum, quasique innuit Moses. [...] Causa igitur fuit, veraque ratio, quam Trismegistus expressit». La concordia de Moisés y Hermes en la doctrina de la creación la había señalado también Ficino en su presentación a Cosme de Médicis de su traducción del *Corpus hermeticum*; véase *supra*, cap. 1, Apéndice 1. Sobre la creación del mundo y la concordia en este punto del Génesis mosaico y el *Poimandres* hermético, Steuco se había extendido en la *Cosmopoeia vel de mundano Opificio*, publicada en Lyon en 1535 y recogida en *Opera omnia*, vol. I, pp. 1r-88v.

[31] Ibid. p. 339: «Habes igitur apud utrunque mirabilem et consonum creationis ordinem, quod ante omnia fuit sempiternus Deus, lumen aeternum, claritas sempiterna. Post ab eo creata est terra, simul et aqua. Absente autem luce, tenebrae terrificae super aquis illis creatis incubabant. Oportebat ergo creare lucem et caelum, coelestesque lucernas, quibus subiectae

En un tercer momento se produce la separación de la tierra y el agua y por la acción del Sol sobre la tierra húmeda –naturalmente en un marco conceptual geocentrista– la generación de los seres vivos, vegetales y animales:

> Una vez abierta la tierra cenagosa […], Moisés nos enseña que de ella misma, calentada por el Sol, nacieron los animales y crecieron por la benevolencia divina. Trismegisto, en cambio, dice: «Pero Dios dijo al punto con santo discurso: Creced

terrae illuminantur et aluntur. Ecce igitur Verbum sanctum et Spiritus ille magnus, infinitus, potestatis immensae, mirabilem, inauditum fragorem super aquis, ac veluti tronitru efficiens extraxit ex eis purissimam aetheriam substantiam: extracta in altum sublata, et artificiose compacta, rutilare coepit. Ac sicut apud Mosen mox post lucem, efficitur shamaim, id est, aër, extenuatioque illa, quam ipse vocat sua lingua Rakia: sic Trismegistus ait cum illo caelesti, puro, acuto, efficacique igne, secutum esse aërem raptatum, extenuatum, raptatum ab ipso igne caelesti, id est, Sole, qui ei contiguus adhaereat». Sobre el génesis hermético véase «Poimandres» en *Corpus Hermeticum y Asclepius*, edición de B. P. Copenhaver, traducción de J. Pòrtulas y C. Serna, Siruela, Madrid 2000, pp. 111 ss. El reconocimiento del carácter ígneo del Sol y demás astros –formados por un fuego puro, etéreo, distinto del fuego terrestre, al cual no se reconoce rango de elemento (ibid., p. 346)–, permite a Steuco rechazar la doctrina aristotélica de la quintaesencia o éter como elemento constitutivo del mundo supralunar. Así, según Steuco, el tercer tratado hermético –el «Discurso sagrado de Hermes»– expresa claramente que «caeleste corpus divinum esse, sed factum tamen, segregatumque ex aquis, non quintam quandam substantiam, ut Philosophis visum, qui substantiae caelestis originem invenire non potuerunt», p. 344 y cfr. cap. VII, 4, pp. 295 s. Esta sustitución del éter por el fuego y la interpretación del aire como «contiguo al Sol» y medio fluido podía haber sido muy estimulante para la reflexión cosmológica de Giordano Bruno no sólo en su concepción de la estructura de los cuerpos celestes y en el rechazo de la *quintaessentia* como un sueño y una ficción de Aristóteles (que con ello se aleja de la *prisca theologia* todavía activa en Platón), sino también en su concepción del aire como medio interestelar. Para un acercamiento de Steuco a Bruno a proposito de las cuestiones que aqui estamos examinando véase Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero de Giordano Bruno*, cit. (nota 11), pp. 146 ss. y Granada, «Giordano Bruno e l'interpretazione della tradizione filosofica», cit. (nota 11), pp. 72 ss. A lo largo de su análisis comparativo del génesis mosaico y hermético Steuco aduce también citas de la exposición ovidiana de la creación a partir del *cháos* (*Metamorfosis*, I; un texto muy querido de Bruno) como un eco reciente de esa sabiduría antigua. Todas estas afinidades son debidas –lo sabemos hoy– a la presencia universal y difuminada del estoicismo en la cultura filosófica y teológico-religiosa de la Antigüedad tardía. Nótese también que, al traducir el hebreo *rakia* (Génesis 1, 6-7) por *extenuatio* («atenuación») y no por el *firmamentum* de la Vulgata, Steuco se anticipa a Sebastian Castellion, quien en su traducción de la Biblia (*Moses Latinus ex hebraeo factus*, Oporinus, Basilea 1546, p. 1) traducirá *rakia* por *liquidum*, abriendo así a Tycho Brahe la vía y justificación para el rechazo de las esferas celestes sólidas e impenetrables.

> con incremento y multiplicáos en multitud todas las criaturas y obras»[32]. Así Mercurio. Pero antes había enseñado la causa verdadera y natural de la creación de los animales, digna de que todos le presten ardorosamente oído. En efecto, el Sol, por el que Dios había establecido producir no un bien o dos, sino muchísimos y cuyo prudentísimo consejo sabía lo que cabía hacer y de qué manera podía ser hecho, no solo abrió las tierras y elevó el aire, máximamente necesario para todas las cosas, para que llenara el espacio entre el cielo y la tierra, sino que además hizo otras dos cosas no menos admirables. Dio firmeza a la tierra con sus ardores y de ella, todavía cenagosa, húmeda, temblorosa, tierna, virgen, produjo toda clase de seres animados. Moisés sin duda dijo también esto, pero solamente declaró la causa principal; Mercurio en cambio las tres causas: la voluntad divina, el ardor del Sol y de los astros, la Tierra misma húmeda[33].

Así pues, Hermes y Moisés (cfr. Génesis 1, 24: «Brote la tierra seres animados según su especie, ganados, reptiles y bestias de la tierra según su especie») coinciden en atribuir el nacimiento de las especies animales directamente a la tierra, si bien Moisés omite y Hermes subraya el papel decisivo en la generación del Sol, detalle de nuevo significativo para Bruno, pero en él en un marco conceptual heliocentrista o de tierra en movimiento.

La concordia de Hermes y Moisés se extiende al momento último y culminante de la creación: la producción del hombre como fin y señor de toda la creación por iniciativa directa de Dios, que crea el primer hombre a su imagen y se-

---

[32] Steuco cita «Poimandres», 18; en su traducción latina se aparta de la traducción de Ficino en *Opera omnia,* cit. (nota 20), p. 1838. Véase también Copenhaver, op. cit. (nota 31), pp. 114 s.

[33] *De perenni philosophia*, VII, 9, p. 341: «Post apertam terram caenosam […], ex hac ipsa a sole tepefacta, nata docuit animalia Moses, et divina benevolentia aucta, Trismegistus autem: At Deus, inquit, continuo locutione sancta dixit Augeamini incremento, et multiplicamini in multitudine omnes creaturae et opera. Sic Mercurius. Sed ante docuerat veram animalium creandorum, naturalemque causam, dignam quam cuncti vehementer attendant. Namque Sol per quem non unum, aut alterum, sed longe plurima bona Deus efficere statuerat, cuius prudentissimum consilium norat facienda, et quomodo fieri possent habebat exploratum, non solum aperuit terras, maximeque ad omnia necessarium aërem sustulit, quo spatium inter caelum et terram repleretur: sed etiam duo fecit alia non minus miranda opera. Firmavit ardoribus suis terram, et ex ea adhuc madida, caenosa, tremente, tenera, virgine, creavit animantes, omne genus. Hoc Moses quidem dixit, sed principalem tantum causam proposuit. Mercurius tres causas, divinam voluntatem, ardorem Solis et astrorum et terram ipsam humentem. Moses divinum dumtaxat imperium et terram madidam, praeterito Solis tempore, calore». Sobre este diferente modo de proceder en la tradición hebraica y la gentil, véase las interesantes consideraciones de Francisco Sanchez, *infra*, cap. 10, nota 58.

mejanza[34]. Queda excluido, por tanto, un origen del hombre similar al del resto de los animales: directamente de la tierra sometida a la acción del Sol, en un proceso natural que no excluye el poligenismo, la vía precisamente que adoptará Giordano Bruno enlazando con autores clásicos como Lucrecio y Diodoro Sículo.

A la creación del hombre por Dios está dedicado el libro IX («De creatione hominis et de immortalitate animorum), que se concentra fundamentalmente en otro componente básico de la «filosofía perenne», es decir, en otro punto doctrinal común a las teologías antigua y novísima (a paganismo y cristianismo): la inmortalidad del alma personal. Como ya había efectuado Marsilio Ficino en su *Theologia platonica de immortalitate animorum* (publicada en 1482), también Steuco sostiene que esta (así como el origen del alma directamente de Dios) es una creencia constante en la *prisca theologia*[35]. Siguiendo su modo habitual de proceder, Steuco acumula autoridades a favor de esa concepción (desde Hermes Trismegisto y los *Oracula Chaldaïca* hasta Platón, Aristóteles[36] y otros autores posteriores) para ha-

---

[34] «Ultima demum totius operis manus, fuit hominis satus, naturaliter et divine post omnia secutus. De quo eadem ferme locutus est Trismegistus atque Moses, Quod eum similem sui condideri, quod uti propriam prolem dilexerit, quod dominatum super omnes animantes ei tradiderit», ibid., p. 342.

[35] Ya Pico había criticado en el *Commento sopra una canzone d'amore composta da Girolamo Benivieni secondo la mente et opinione dei Platonici* (cap. I, 4) la interpretación ficiniana, que atribuía a los platónicos la doctrina de la creación inmediata por Dios del alma humana: «según los platónicos, de Dios no proviene otra criatura sino este primer entendimiento; y digo inmediatamente porque también de todo efecto que produce luego este entendimiento y toda otra causa en segundo lugar, se dice que Dios es también la causa, pero la causa segunda y remota. Y me sorprende que Marsilio diga que según Platón nuestra alma está producida inmediatamente por Dios, lo que rechaza no solo la escuela de Proclo, sino la de Porfirio», traducción de O. Miró Martí: *Comentario a una canción de amor de Girolamo Benivieni*, PPU, Barcelona 2006, p. 63. Sobre Pico y este comentario véase *supra*, cap. 2. La identificación de la Mente con la segunda persona de la Trinidad de la *novissima theologia* permite a Steuco superar esa objeción.

[36] Para atribuir a Aristóteles la inmortalidad del alma Steuco se inspira en la doctrina aristotélica del *nous* o intelecto como inmortal y lo divino en el hombre (interpretándolo además como individual), según *De anima*, III, 5 y *De generatione animalium*, II, 3 (736b 27 ss., el pasaje que afirma que el *nous* entra en nosotros «exterius», desde fuera). Véase especialmente caps. IX, 7 («Quod Aristoteles mirifice consentit cum Theologia Mosaica, hominem a Deo conditum, formatumque corpus, datamque sexus varietatem, animam autem exterius inspiratam») y IX, 8 («Quod Aristoteles de animi immortalitate ac divinitate sensit ac dixit quae superiores, Chaldaei, Pythagoras, Aratus, Mercurius Trismegistus»): «Tertium testimonium [en Aristóteles] de creatione animi est, cum in quarto libro de Generatione animalium, omnem aliam animam interire, quia coniuncta sit cum elementis, a quibus etiam oriatur, et ab eis separari non possit, quia non sit aliud quam ipsa, fatetur. Solam autem mentem, aut intellectum, exterius accedere, quia separabilis est et alterius generis, ut in libris etiam de Anima disserit. […] Superest autem solam mentem exterius ingredi et solam divi-

cer evidente este consenso de la Antigüedad en la verdad de la creación del hombre y del alma inmortal:

> Para confirmar la inmortalidad de las almas, la primera y fundamental razón fue propuesta por consenso de todos los mortales: que no son de naturaleza mortal y de la progenie de los elementos, sino que, puesto que todos afirman que han sido creados por Dios y a semejanza de Dios, podemos aprender que todas las gentes o han seguido y aprobado la teología mosaica, extrayendo de ella esas preclaras opiniones de la semejanza de nuestras almas con Dios, o bien la misma verdad de las cosas que Dios realizó en el origen, mostrándose a los hombres, se manifestó y los llamó a confesarla, aunque fueran ignorantes quizá de la filosofía mosaica[37].

---

nam esse, cuius operatio non communicat cum actione corporea. Haec Aristotelis dicta, qui aequa lance synceroque iudicio ponderet, colliget hominem, quae vetustissima nostra philosophia, sensisse, quodque ex successione revelationeque sensit nostra, hoc Aristotelem ratione et iudicio prodidisse, ratione cum veritate caelesti consonante» (IX, 7, pp. 501 s.). Steuco puede considerar así que Aristóteles es parte integrante de la *prisca theologia*, no solo por su doctrina del intelecto, sino también por su creencia en la unidad y singularidad de Dios y en la providencia (libro IV), así como por su reconocimiento ocasional e implícito de la creación del mundo y del hombre a pesar de su doctrina errónea de la eternidad, aunque su vanidad y orgullo le llevó a ocultar su deuda con los antiguos y a acentuar su originalidad. Por eso Steuco puede separar al estagirita de los peripatéticos escolásticos contemporáneos: «Sensit etiam [Aristóteles] quae superiores omnes, si quis prudenter dicta eius perpendat, non pertinacium tempestatis huius Peripateticorum more, in quibus quo plus est inscitiae, plus etiam temeritatis et arrogantiae» (IX, 7, p. 500); «Verisimile est, ut dixi, maiores Theologos Graecos et Barbaros, ratione quoque iudicioque accedente, in hac praeclara de adventu exterius animi nostri assertione Aristotelem fuisse secutum. Quae si hodierni Peripatetici tenerent, fortasse melius et hoc loco et omni Philosophia eius Aristotelem interpretarentur» (IX, 8, p. 502). Si Aristóteles forma parte, con sus errores, de la *antiquissima Theologia* (cfr. cap. II, l: «sed nos universam eius Philosophiam evolventes, multas divinae lucis scintillas deprendimus, e quibus probari possit, hominibus non prorsus duris ac feris, pertinacibusque in decretis eius ostendi, eandem Philosophiam esse eius atque maiorum suorum, dico de rebus divinis», p. 34r), la filosofía y la teología escolásticas, depravadas y sofísticas, son las causantes de la crisis contemporánea de la religión cristiana y de su manifestación más dramática –la errónea Reforma protestante de Lutero y seguidores–, tal como argumenta Steuco en su obra *Pro Religione Christiana adversus Lutheranos* (Bolonia 1530: no recogida en la edición parisina de las *Opera*, pero sí en la veneciana de 1591), anticipando las posiciones de Francesco Patrizi en su *Nova de universis philosophia* (Ferrara 1591; sobre Patrizi, véase *infra*, caps. 12 y 13). Sin embargo, todo el problema teológico suscitado por la Reforma luterana está completamente ausente de *De perenni philosophia*, que no hace la menor alusión al respecto.

[37] *De perenni philosophia*, IX, 14, p. 518: «Ad immortalitatem animorum comprobandam prima praecipuaque ratio ex cunctorum mortalium consensu proposita fuit, quod non sunt ex mortali natura; elementorumque progenie: sed cum et a Deo, et ad imaginem Dei creatos eos asserant cuncti, doceri possemus omnes gentes Theologiam Mosaicam aut secutas et com-

Esta asimilación de las doctrinas del alma presentes en la *prisca theologia* con el creacionismo de las almas individuales propio del cristianismo sólo es posible confundiendo con el creacionismo concepciones de tipo emanatista que son propias de la antigua teología y también reduciendo a semejanza divina la unidad de naturaleza e incluso parentesco (*syngeneia*, *cognatio*) entre alma humana y divinidad[38].

No es, por eso, extraño que en la segunda parte de este libro noveno (caps. 25-32) Steuco critique algunas concepciones del alma presentes en autores incluidos en la concordia —muy especialmente Platón—, las cuales habían sido silenciadas con anterioridad precisamente para hacer manifiesta la concordia en lo relativo a la inmortalidad del alma personal, pero que ahora son indicadas como desvíos circunstanciales u olvido y deformación de la verdad conocida desde el origen de la humanidad. Steuco defiende que es inaplicable al alma humana (creada por Dios) el principio natural de que lo inmortal no tiene origen (cap. 25) o lo generado es necesariamente mortal (caps. 26 y 27), apelando a la voluntad omnipotente de

probasse, inde praeclaras has de nostrorum cum Deo similitudine animorum sententias haurientes, aut ipsam rerum, quam Deus in primordio fecisset, veritatem hominibus apparentem, se declarasse et ad sui confessionem ignaros eos fortasse Philosophiae Mosaicae vocasse». Cfr. IX, 19, p. 529: «Omnes igitur mortales, quocunque sive cupiditas ad speculandum sive Natura ad veritatis agnitionem adduxisset, Graeci, Chaldaei, Aegyptii, immortalitatem animorum una cuncti ratione perhibuerunt».

[38] Véase Crociata, *Umanesimo e teologia in Agostino Steuco. Neoplatonismo e teologia della creazione nel 'De perenni philosophia',* cit. (nota 1), p. 157. A partir de Génesis l, 26 («Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza») Steuco interpreta parentesco y unidad como semejanza y aplica esa semejanza al alma racional, que viene definida como el verdadero hombre u hombre esencial. Remitiéndose a Hermes Trismegisto, señala: «Qui [Hermes] prius dixerat, Deum creasse hominem sibi similem, eumque uti propriam prolem dilexisse, deinde separans animum et corpus, hominem alterum corpus ipsum mortale, alterum ipsam mentem immortalem, hancque esse substantialem verumque hominem. […] Et quemadmodum hunc Aristoteles solum divinum, exterius adventantem dicit, sic Mercurius hunc immortalem, corpus autem corruptibile. […] Plato... pronuntiavit esse animum verum hominem, solumque divinum et immortalem, creatum a Deo longe alterius quam corpus conditionis, utque discrimen apud omnes philosophos extat» (IX, 19, p. 529). El fin y la felicidad de este hombre esencial reside en la contemplación y no sorprende que –en correspondencia con las autoridades antiguas y no en última instancia con las consideraciones de Aristóteles acerca de la vida teorética en *Ética Nicomaquea,* X, 7-8– Steuco insista sobre la extrañeza del alma u hombre esencial al cuerpo y mundo sensible y sobre el carácter natural de su ascenso contemplativo a Dios, consecuencia del despliegue de su propia capacidad natural, lo cual parece dejar en un segundo plano y en el olvido la necesidad de la Encarnación del Verbo para el retorno a Dios del hombre caído y la resurrección de los cuerpos. Sobre estos puntos véase también Crociata, ibid., pp. 167 y 177.

Dios –capaz de realizar lo que es imposible a la naturaleza[39]– y a que el alma (por definición «simple») escapa a ese principio natural, válido para los cuerpos compuestos[40]. Puede así el bibliotecario de la Vaticana rechazar como errónea y ajena a la concordia doctrinal la creencia platónica en la eternidad y preexistencia de las almas, asociada a la transmigración y conexa a la doctrina del mundo eterno[41]; tal creencia es imposible, sostiene Steuco, porque en la homogeneidad o identidad del tiempo y de los acontecimientos del mundo eterno la existencia humana estaría sometida necesariamente a las mismas condiciones de penuria e infelicidad que caracterizan la existencia actual del alma encadenada al cuerpo, declarando imposible toda escatología y acceso a una existencia mejor y beatífica[42]. Steuco rechaza también la doctrina de la unidad del alma del universo (y consiguientemente la doctrina averroísta de la unidad del intelecto humano) como una interpretación reciente y errónea –por parte de autores como Plutarco o Cicerón– de una doctrina presente a lo largo de toda la *antiquissima theologia* y concorde con el dogma cristiano de un alma humana individual creada por Dios. El error habría consistido en transformar la doctrina verdadera, según la cual las almas particulares vienen de Dios (o de un alma del universo única; recordemos que Steuco tiende a identificar el Espíritu Santo con el alma del mundo o tercera hipóstasis de la *prisca theologia*) y a él vuelven tras su separación del cuerpo, en una identidad de sustancia o un alma única[43].

---

[39] *De perenni philosophia*, IX, 26, p. 543, donde Steuco cita la declaración de Platón en *Timeo* 41b, según la cual, aunque los cielos son disolubles, no se disolverán por voluntad del demiurgo, declaración a la que también apelará Giordano Bruno para afirmar la no disolución de los mundos contra la tesis aristotélica de la necesaria disolución de todo lo que ha tenido una generación. Véase M. Á. Granada, «"Voi siete dissolubili, ma non vi dissolverete". Il problema della dissoluzione dei mondi in Giordano Bruno», *Paradigmi*, 18 (2000), pp. 261-289, y Bruno, *Del infinito: el universo y los mundos*, cit. (nota 28), pp. LXXXVI-LXXXVIII; para la misma posición de Pletón, véase *supra*, cap. 1.

[40] *De perenni philosophia*, pp. 545-546.

[41] Para la presencia de estas doctrinas en Pletón véase *supra*, cap. 1.

[42] Sobre la conexión entre mundo eterno y homogeneidad véase caps. VII, 2, pp. 281 ss. y VII, 15, pp. 364 ss. Sobre la crítica de la doctrina platónica de la preexistencia del alma, cfr. caps. IX, 28 y 29. Todo ello permite apreciar unas incompatibilidades notorias de la concepción platónica del alma (fácilmente ampliable al conjunto de la *prisca theologia* a través del pitagorismo y Ovidio. por ejemplo) con el cristianismo y su escatología.

[43] Cfr. cap. IX. 30 («Quomodo vera sit sententia ad animum universi particulares reverti. Quod hoc mysterium Philosophi recentiores perverse intellexerint. Quod ea sit sacrarum litterarum sententia. Quod Plato et Pythagoras dicunt animos ad Deum reverti»); contra Averroes también cap. IX, 14, p. 520, donde su opinión sobre la unidad del intelecto es catalogada de «recentiorum philosophorum inventum».

La demostración a lo largo de los nueve primeros libros del *De perenni philosophia* de la triunidad divina, de la creación del mundo y de la creación del alma personal por Dios como verdades manifiestas y reconocidas en la teología pagana antigua que desde los orígenes de la humanidad se extiende hasta los platónicos de la era cristiana, con una mayor o menor confusión y oscurecimiento (creciente con el paso del tiempo; pero mostrando siempre un poso reconocible de la verdad perenne), es la premisa del décimo y último libro de la obra, que presenta consecuentemente el cristianismo (la *novissima theologia*) como la manifestación y expresión perfectas de la *sapientia* (filosofía o teología) y *pietas* (culto de la divinidad) transmitida a lo largo de los siglos. Al llevar a la perfección la sabiduría y la piedad conservadas a lo largo de las generaciones humanas, el cristianismo restaura el saber adámico anterior a la caída, cuando el hombre estaba en coloquio con la divinidad, y al mismo tiempo impide que el legado de los primeros padres –que corría el peligro de corromperse y desnaturalizarse por entero con las deformaciones inherentes al curso del tiempo– se perdiera definitivamente. En los primeros capítulos de este último libro el cristianismo se presenta como la doctrina, la moral y la piedad alabadas y anheladas por todos los teólogos antiguos; la asimilación a lo divino que Platón anhelaba conseguir mediante el desprecio del mundo y del cuerpo, mediante el cultivo de las virtudes y del saber, encuentra su cumplida realización en el cristianismo. Este y por tanto la venida de Cristo son necesarios, pero no tanto como condición necesaria para que el hombre –radicalmente pervertido en su naturaleza por el pecado– pueda reconciliarse con Dios mediante el sacrificio propiciatorio y la justicia infinita del Verbo divino que ha asumido la naturaleza humana y con ella los pecados de la humanidad (toda esta temática cristológica está ausente de la obra de Steuco, en unos momentos en que la Reforma luterana la había puesto en primer plano), sino como restablecimiento en su pureza originaria de la doctrina y piedad que con el trancurso del tiempo se venía transmitiendo y a la vez oscureciendo:

> Vino del cielo la prole divina para que se hiciera clara la sabiduría que se había ocultado, mancillada con mentiras y oscurecida por la niebla de los tiempos y a fin de que, borrada nuestra injusticia con su sangre, nos llamara de nuevo al cielo, como todos esperaron antaño[44];

[44] Ibid., IX, 1, p. 490: «Advenisse de caelo prolem divinam, ut quae foret occultior, faedata mendaciis, et temporum denigrata caligine, sapientia claresceret, qua nobis initiatis, deletaque suo sanguine iniquitate nostra, nos, quod omnes sperarunt olim, in caelum revocaret».

> vino sin embargo el hijo del sumo Dios para apartar a los hombres de los errores que había traído consigo la impiedad de largos siglos y conducirlos de nuevo a la piedad de los primeros hombres, y también para consagrar, con nueva y mayor sabiduría, borrados esos delitos, aquello que desde el principio se había recogido y tras muchos siglos se levantaba[45].

Es cierto que Steuco reconoce que con Cristo y su sangre se borran las injusticias humanas, pero estas referencias a la dimensión redentora del sacrificio de Cristo no son operativas en la obra y no tienen ninguna integración en su argumento y desarrollo. Del despliegue de la obra emerge con claridad la función de Cristo como restaurador de una *sapientia* y una *pieta*s originaria que con el curso de la historia se había ido oscureciendo y deformando, aunque podía encontrarse presente en el depósito de la tradición filosófica o teológica que la había transmitido. Cristo y el cristianismo ven así fuertemente debilitado su carácter de novedad radical y la imagen de la estatua de Glauco –frecuentemente utilizada en la tradición platónica para designar la conservación del carácter original divino por parte del alma caída en el cuerpo; véase cap. X, 26– para referirse al cristianismo en su relación con la *prisca theologia* pone claramente de manifiesto la continuidad e identidad entre las teologías antigua y nueva, así como la reducción del cristianismo a una presentación clara y luminosa de la doctrina y piedad ya presente –con mayor o menor oscurecimiento– en la teología pagana, con lo cual quedaba abierto el camino al pleno despliegue de la capacidad natural humana de elevación a la divinidad. En conexión con esta adopción de la imagen optimista de la naturaleza humana y su capacidad autónoma de elevación teorética a la divinidad y de actualización de las virtudes morales que es propia de la filosofia antigua, no sorprende que en los capítulos finales del *De perenni philosophia* Steuco constate la concordia entre la teología antigua y la religión cristiana en el capítulo de la escatología, es decir, de la remuneración futura con premios y castigos de los méritos humanos en esta vida:

> Finalmente, sobre la vida futura […] los filósofos coinciden con nosotros maravillosamente. […] Esta vida futura se escinde, sin embargo, en dos vías: una lleva a los premios eternos, la otra a los suplicios eternos. Cuán admirablemente los filósofos convienen con nosotros en todo esto, lo confirma todo lo que hemos escrito en los libros anteriores. En efecto, se confirma a partir de ellos la inmortalidad de las almas, la creación del mundo, cuya eternidad no casa con la vida futura. Se confirma

[45] Ibid., X, 21, p. 595: «Venit autem summi Dei filius, ut revocatos ab erroribus, quos impietas saeculorum attulisset, homines, et ad vetustiorem religionem, primorumque hominum pietatem remissos, nova quoque maioreque sapientia consecraret, sceleribus illis deletis, quae et a principio contracta et post multa saecula exorta fuerant».

> también la providencia y la creación de los hombres. […] Consta, por tanto, que siempre fue célebre antaño entre los mortales la fe en que después de esta vida está preparado otro tipo de vida, más divino, para las almas justas y piadosas, que esta opinión, constante en todas las gentes, creció con el curso de los siglos, que esta esperanza nunca los dejó apesadumbrados y tristes, extinguida de los pechos humanos[46];
>
> consta ahora que la sabiduría antigua y novísima de los premios de los buenos y de los malos, así como del reino de los cielos, es la misma[47].

De esta forma Steuco continuaba, en una obra publicada en 1540, el tradicional discurso teológico-religioso de una capacidad humana natural de acumulación de méritos, de una justicia activa por parte del hombre que encontraba en Dios la merecida recompensa, sin la mínima referencia al discurso teológico de la Reforma, que enfatizaba la radical ruptura y novedad del cristianismo frente a la filosofía pagana, insistiendo en la justicia de la fe y en el nulo valor meritorio o justificatorio de las obras. Ajeno a toda esta problemática contemporánea, Steuco enfatiza la continuidad y armonía de la teología y filosofía antiguas con el cristianismo, con lo que Cristo se ve reducido a maestro (aunque preclaro) de la misma doctrina y moral predicada por los teólogos y filósofos antiguos, cuyos preceptos son actualizables por el hombre, que puede así hacerse merecedor de la recompensa eterna.

La coincidencia entre las teologías antigua y nueva se extiende también a la presentación de los lugares de premio y castigo, es decir, a la descripción del cielo de los santos y del infierno de los condenados. Steuco concede aquí una atención preferente a la coincidencia en la descripción del Paraíso (con un lenguaje terrestre

---

[46] Ibid., X, 19, p. 591: «Denique de futura vita [...] mirifice nobiscum Philosophi conveniunt. […] In duas autem finditur haec futura vita vias: alteram ad aeterna premia, alteram ad aeterna supplicia ferentem. In quibus cum mire Philosophi nobiscum congruant, fit omnium quae superioribus libris scripta sunt confirmatio. Confirmatur enim hinc immortalitas animorum, creatio mundi; cuius aeternitas non stat cum vita futura. Confirmatur item providentia hominumque creatio. [...] Constat igitur fidem apud mortales semper olim fuisse celebrem, esse post hanc vitam aliud vitae genus, divinius, animis piis iustisque paratum, eamque famam constantem per omnes gentes, saeculis omnibus increbuisse, nunquam spem hanc ex humanis pectoribus extinctam, maestos eos ac tristes destituisse».

[47] Ibid. X, 20, p. 594. Presentando la concordia de Platón con el cristianismo en este punto de la remuneración de los méritos, Steuco aprovecha para remitir la doctrina platónica a la cadena sapiencial originada en Adán: «Ad Platonem tamquam legitimum haeredem, quasique Atticum Mosen venit a Priscis haec Theologia, sicut de tribus numinibus, de divina similitudine animorum, venit ab Aegyptiis, Hebraeis, Chaldaeisque, qui a progenie divina audierant» (ibid., p. 595). El evangelio cristiano a su vez es presentado como una predicación clara del premio futuro que ya Sócrates había anunciado de manera más oscura (ibid., p. 593).

o sensible que es una alegoría de la realidad futura inteligible que se describe) entre San Juan (la descripción de la Jerusalén celeste en Apocalipsis 21) y Platón (el mito del *Fedón* en el que se describe la verdadera superficie de la tierra)[48]. Los dos autores describen en términos sensibles una realidad futura –posterior al fin del mundo sensible creado– inteligible o inmaterial, en la cual ya no habrá Sol ni Luna sensibles porque será iluminada por la luz mucho más resplandeciente y alegre que difunde Dios[49].

Llegado a este punto no es extraño que Steuco ponga fin a su obra con un capítulo sobre el fin del mundo («De mundi exitio», pp. 610-618). Además de la repetición de este motivo en el pensamiento antiguo (Steuco menciona la doctrina estoica de la *ekpyrosis* o consunción del mundo por el fuego e indica que antecedentes de la misma se encuentran en Heráclito y Empédocles, siendo posible que se trate de una doctrina «vetustísima»[50]) tenemos la certeza indubitable de este futuro evento por la frecuentísima mención que de él hace la Escritura. Pero a Steuco no le preocupa tanto el momento en que se producirá el acontecimiento –esperado por muchos autores y amplios sectores de la población europea del siglo XVI, especialmente en el campo reformado, como inminente o muy próximo; de hecho, Steuco no trata esta cuestión– como el futuro que seguirá a la disolución y colapso del mundo presente. No cree razonable ni posible una conclusión definitiva de la creación en la nada inicial o en el caos-materia primordial:

> Quien dice que todo el mundo irá a la nada, lo dice también de las almas y cuerpos de los hombres, la parte principal del mundo. Pero eso es contrario a la verdad. […] Pero, puesto que es horrible de pensar que todas las cosas vuelvan a la nada y tanto las razones como los testimonios de las Sagradas Escrituras, reconocen que nada así nos amenaza, […] parece que se debe sostener con firmeza aquello en lo que los estoicos coincidían con los teólogos: que la destrucción será de las cosas que vemos,

[48] *Fedón* 110b ss. El mito de este diálogo será objeto también de frecuente referencia (en *La cena de las Cenizas*, *Del infinito*, *De immenso et innumerabilibus*) por parte de Giordano Bruno, que lo leerá –más ajustado al sentido del mito y enlazando con la interpretación de Marsilio Ficino– como una descripción del verdadero carácter de la Tierra como astro divino situado en la región etérea y como animal vivo formado de la combinación de los cuatro elementos, todo ello en el marco de una concepción homogénea (tanto en sentido espacial como temporal) del universo infinito. Cfr. Granada: «Giordano Bruno e l'interpretazione della tradizione filosofica», cit. (nota 11), pp. 76-77.

[49] Apocalipsis, 21, 23. Cfr. *De perenni philosophia*, X, 25, pp. 602-604.

[50] Véase M. Á. Granada, «Conflagración en el Renacimiento», *Bruniana & Campanelliana*, XXVI, (2020), pp. 125-146.

> pero tal que, disueltas esas cosas, será hecho otro mundo, bien renovado a partir de las cosas de este, bien traído de otra parte[51].

La razón, la filosofía y la Escritura llevan, pues, a pensar en que al fin del mundo actual seguirá un «caelum novum et nova terra, sive novus mundus», pero la pregunta que cabe hacerse es si el nuevo mundo será como el viejo (como sostenían los estoicos) o de una naturaleza distinta. Es una pregunta necesaria, pero de difícil respuesta:

> En primer lugar, pues, toda la teología proclama que el cielo y la tierra se disolverán; en segundo lugar, que todas las cosas dentro del cielo y la tierra se han de resolver por el fuego, con ellos mismos también encendidos. Esta inflamación sin duda disolverá todas las cosas de forma que perezcan enteramente y sean destruidos. Sin embargo, todos consienten en un nuevo mundo. Por consiguiente, si de las cenizas y reliquias del mundo consumido, ha de ser reparado de sus cenizas como un Ave Fénix, o será otro mundo de otra clase, es lo más digno de conocer y lo más necesario. […] Sobre la innovación, si la tierra, el agua, el aire han de ser renovados y casi reformados como un vaso vuelto a cocer y renovado, o bien en vez del presente será otro mundo con otra naturaleza, otra sustancia, otra forma, es difícil de explicar[52].

No obstante, las profecías de la Escritura –Steuco menciona concretamente la segunda epístola de Pedro, donde se dice: «nosotros esperamos otros cielos nuevos y otra tierra nueva, en que tiene su morada la justicia, según su promesa [de Cristo]» (3, 13)–, permiten pensar y esperar un mundo distinto, reino de la justicia, del que estará ausente todo lo corruptible, un mundo en suma de carácter puramente espiri-

---

[51] *De perenni philosophia*, p. 612: «Qui dicit omnem mundum in nihilum abiturum, dicit etiam animos hominum et corpora, praecipuam mundi partem. Hoc autem veritati est contrarium [...]. Sed quoniam horribile est ad cogitandum, ut in nihilum redeant omnia, et tum rationes, tum sacrarum litterarum testimonia nihil tale minari noscuntur [...] videtur hoc constantissime tenendum, in quo Stoici quoque consentiebant cum Theologis, interitum fore rerum quae cernimus, sed ita, ut resolutis his, fit alius mundus, sive ex his reparatus sive aliunde introductus».

[52] Ibid., pp. 612 s.: «Primum igitur tota Theologia clamat caelum et terram resolvendam. Secundo, resolvenda per ignem omnibus intra caelum et terram, cum ipsis simul incensis. Haec accensio sine dubio ita cuncta resolvet, ut penitus intereant et aboleantur. In novo autem mundo omnes consentiunt. An ergo ex cineribus illis reliquiisque exusti mundi sit tamquam Phoenix ex cineribus suis reparandus, an futurus alius quidam alterius generis mundus hoc cognitu dignissimum est maximeque necessarium. [...] De innovatione, an renovanda sit terra et aqua et aer et quasi reformandus veluti vas recoctum, novumque redditum, an pro praesenti futurus sit alius alia natura, alia substantia, alia forma mundus, difficile expedire est».

tual. El mundo sensible desaparecerá como desaparecen y se desechan los vestidos inservibles (cfr. Salmo 102 (Vulgata 101), 26-27), puesto que –creado en beneficio del hombre para su existencia mortal– ya no tendrá uso alguno en la renovada existencia humana[53]. Steuco puede concluir así su obra con un anuncio y pronóstico consolatorio en el que los terrores ante un fin del mundo más o menos inminente quedaban disueltos en la certeza de una mutación hacia un estado de vida superior y puramente espiritual que será la verdadera vida:

> No destruirá [Dios] el mundo, como si detestara sus obras, sino que lo renovará, lo rehacerá, lo volverá mejor, abrirá los tesoros de su bondad que ahora oculta prudentemente tras las riquezas de su sabiduría. Entonces se abrirán con la máxima generosidad, se derramarán las bondades arcanas. Pero Dios no demolerá el mundo para no dar nada más […]. Pero, puesto que el presente no es el mejor estado de las cosas y tal que no pueda haber nada mejor […], Dios, por su clemencia, lo restituirá mejor […]. A cambio del mundo corruptible, caliginoso, cárcel de las almas, lo mostrará luminosísimo, óptimo, feliz, restaurado finalmente como supremo bien. Ese será el verdadero orden, el verdadero mundo y ornato, será la verdadera vida, puesto que la presente es tenida por los filósofos casi como una muerte[54].

Aunque Steuco confiesa siempre su catolicidad sincera y expresa su plena adhesión a la dogmática cristiana (coesencialidad de las tres personas en la unidad divina; encarnación del Verbo en Jesús), lo cierto es que de su exposición de la concordia universal de teología antigua y novísima o cristiana en una «philosophia perennis» resulta, antes que la cristianización del platonismo y *prisca theologia* por la

---

[53] «Hominibus igitur eiectis in sempiternum e terra, cui florebunt campi et montes, quibus equi, boves, caeteraque animalia nascentur? Cui caelum fulgebit? [...] His ad meliorem Solem receptis, quid Sole opus erit, cum vita corporea non erit opus? Cum erit alia vita, quam et rerum humanarum probat necessitas et mysteria coelitus revelata demonstrant. Adveniente maxima Solis luce, lucernae et faeces removentur: adveniente maxima vita, qua maior desiderari non possit et melior, usus iste corporeae vitae prorsus cessabit», ibid., pp. 613 s.

[54] Ibid., p. 618: «Non enim diruet [Deus] mundum, velut opera sua perosus, sed renovabit, reficiet, dabit meliorem, aperiet thesaurus bonitatis, quos nunc secundum divitias sapientiae suae prudenter occultat. Tum vero maxima largitate pandentur, effundentur arcanae bonitates. Neque vero demolietur Deus mundum, nihil amplius daturus [...]. Sed quoniam status iste rerum non optimus est, et quo non possit melior esse [...] Deus pro sua clementia restituit meliorem [...]. Pro mundo corruptibili, caliginoso, animorum ergastulo, ostendetur lucidissimus, optimus, fortunatus, in fine ceu supremum bonum repositus. Ille verus ordo, verus mundus, et ornatus, erit vera vita, cum praesens ab ipsis Philosophis pene pro morte sit habita». Sobre la interpretación completamente diferente que había hecho Pletón (y compartirá Bruno) de la vida futura del alma y del mundo, véase *supra* cap. 1, pp. 20 s. e *infra* cap. 14.

demostración de su matriz doctrinal «cristiana»[55], la platonización de la dogmática cristiana: la cosustancialidad de las tres personas divinas se resiente por la fuerza de unas doctrinas que subrayan la sobreeminencia del Uno-Padre y la subordinación del Hijo y del Espíritu, al tiempo que palidece la distinción fundamental entre generación intrínseca y creación extrínseca, recibiendo la derivación trinitaria un sentido más cosmológico que teológico, como se evidencia sobre todo en la identificación del Espíritu Santo con el alma del mundo. La platonización del cristianismo comporta también inevitablemente el oscurecimiento e incluso ausencia de la encarnación del Verbo en Jesús y de la redención del género humano mediante su sacrificio; inevitablemente emerge la capacidad del alma para retornar a la divinidad mediante el propio esfuerzo ascético y cognoscitivo, con la consiguiente limitación de la función histórica de Cristo a la de maestro enseñante de una verdad perenne que con él recupera su claridad prístina[56]. Todo ello era la tendencia y las implicaciones de la adopción de unas doctrinas que, paradójicamente, venían asumidas como concordes con la dogmática cristiana, como evidencia de su difusión universal en el espacio y en el tiempo y también como apologética de principios como la Trinidad (generación *ad intra*), la creación (acción *ad extra* de Dios), la inmortalidad del alma personal y el fin del mundo, principios que sin embargo podían verse muy alterados –y con ellos la idea misma de una concordia entre teología antigua y cristiana– a poco que se modificara la óptica y clave interpretativa. Es lo que sucederá precisamente con Giordano Bruno.

---

[55] La apelación a los filósofos (platónicos y aristotélicos), efectuada casi al final de la obra, da a la manifestación de la filosofía perenne un carácter de apologética filosófica del cristianismo comparable al presente en el programa de Ficino. Cfr. cap. X, 22: p. 597: «Vos ô Philosophi omnes convoco, Platonicos et Peripateticos, videte haec et diagnoscite a principibus sapientissimisque Philosophiae vestrae predicata, descendentia tamen ab altioribus saeculis. Conferte novissimam hanc post Philosophos omnes ortam delatamque in terras Philosophiam. Suspicite consensum cum prisca illa et cur consentiant, agnoscite. Amplectimini, exosculamini sapientiam horum mysteriorum perfectam, absolutamque magistram».

[56] Sobre estos puntos véase Crociata, *Umanesimo e teologia in Agostino Steuco. Neoplatonismo e teologia della creazione nel 'De perenni philosophia',* cit. (nota 1), pp. 190-204.

8. La «tradición de la casa de Elías»: Astronomía, cronología, historia

I

La llamada «tradición de la casa de Elías» es una profecía del Talmud babilónico (Sanhedrín 97a), que, por ejemplo, dice en una de sus primeras y más influyentes manifestaciones en el siglo XVI (el relato de la Historia universal conocido como *Chronica Carionis*, por ser su autor el médico y astrólogo Johannes Carion (1499-1537) y haber sido terminada y editada por Philipp Melanchthon en 1533) lo siguiente: «6000 los años del mundo: 2000 vacío [sin Ley, i. e. antes de la Torah], 2000 de la Ley y 2000 los años del Mesías, pero estos últimos se acortarán por nuestros muchos pecados»[1].

Esta tradición atribuye al mundo una duración inicial máxima de 6000 años, los cuales serán abreviados por la razón dicha en una cantidad no precisada. Seguramente la autoridad por la que esa profecía concede al mundo la duración de 6000 años es el pasaje de Salmos 90, 4: «porque mil años son a tus ojos como el día de ayer, que pasó» (pasaje evocado ya en 2 Pedro 3, 8: «delante de Dios un solo día es como mil años y mil años como un solo día»). De la misma manera, el acortamiento del tiempo final es sancionado también con la autoridad de Cristo, quien en el capítulo escatológico de Mateo dice: «y si no se acortasen aquellos días, nadie se salvaría; mas por amor de los elegidos se acortarán los días aquellos» (24, 22).

Notemos que la tradición de Elías distribuye la historia universal en tres periodos de la misma duración (aproximadamente) y esa es la razón de que la *Chronica Carionis* la ponga al comienzo de su exposición como marco y estructura general de la historia, abocada al final escatológico o apocalíptico de la segunda venida de Cristo y el Juicio final.

Si algún siglo de la historia de la Europa moderna puede ser llamado apocalíptico (o dramáticamente atravesado por la idea del Apocalipsis) es el siglo XVI

---

[1] «Der spruch des hauses Elia: Sechs tausent jar ist die welt/ und darnach wirt sie zerbrechen. Zwey tausent öd. Zwey tausent das gesetz. Zwey tausent/ die zeit Christi. Und so die zeit nit gantz erfüllt wirt/ wirt es felen umb unserer sünde willen/ welche groß sind», *Chronica durch Magistrum Johan Carion/ fleissig zusammen gezogen/ menigklich nutzlich zu lesenn. Gemert und gebessert*, Heinrich Steiner, Augsburg 1532, sig. Br. Sobre la elaboración melanchthoniana de la *Crónica* de Carion véase *infra*, nota 27; sobre Carion véase D. Fürst-J. Hamel, *Johann Carion (1499–1537), der erste Berliner Astronom mit einem Reprint der Schrift Carions "Bedeutnuss und Offenbarung" (1527)*, Archenhold Sternwarte, Berlin-Treptow 1988, que estudia el personaje en su dimensión de astrónomo y astrólogo.

(y su prolongación en el siglo XVII). Lo vio y lo trabajó con notable lucidez un investigador de la cultura religiosa y teosófica de la Alemania de esa época: Will Erich Peuckert en su libro titulado precisamente *Die grosse Wende: Das apokalyptische Saeculum und Luther* (Hamburgo 1948). De la convicción apocalíptica de Lutero da muestra, entre muchos textos posibles, su declaración en el escrito *Contra las hordas ladronas y asesinas de los campesinos* (1525):

> Me inclino a creer que el diablo siente avecinarse el postrer día porque se lanza a empresas tan inauditas, como si quisiera decir: «es lo último que puedo hacer, por esto ha de ser lo peor; voy a revolver el tonel hasta las heces y desfondarlo del todo» [...]. Porque para Dios todo es posible y qué sabemos nosotros si quizá para preludiar el tal vez ya cercano postrer día, Dios no resolvió destruir mediante el diablo todo orden y autoridad y convertir el mundo en un montón de escombros[2].

Pero vamos a trasladarnos a los años en torno a 1570. Estamos en Estrasburgo (ciudad en buena medida apocalíptica, pues por los años 1530 había sido saludada y proclamada como 'la nueva Jerusalén')[3]. El reloj astronómico de la catedral (que se remonta al siglo XIV, pero cuya maquinaria está deteriorada) está siendo reparado bajo la dirección técnica del matemático del *Gymnasium* local Konrad Dasypodius, acompañado de un equipo de artistas[4]. En la decoración pictórica que se añadió figura un retrato de Copérnico, en reconocimiento a la excelencia matemática del reformador de la astronomía (aunque sin adhesión a la cosmología heliocéntrica). Además hay tres motivos que merecen ser señalados:

1) un pequeño panel pintado en el que figura el versículo de Isaías (65, 17): «creo caelos novos et terram novam», antecedente veterotestamentario del versículo quizá más famoso del Apocalipsis neotestamentario: «Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido y el mar no existía ya» (21, 1). Otros paneles adyacentes completan el cuadro con la presentación de la próxima segunda venida de Cristo (esta vez en gloria) para juzgar al

---

[2] M. Lutero, *Obras*, vol. 2, traducción de E. Sexauer, Paidós, Buenos Aires 1974, pp. 273 y 275.

[3] Sobre este punto véase G. H. Williams, *La reforma radical*, F.C.E., México 1983, pp. 298 s., acerca del anabaptista Melchior Hoffman (ca. 1495-1543 o 1544) y su predicación en Estrasburgo. Cfr. también K. Deppermann, *Melchior Hoffman: Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979, p. 184 s. y 227: «Immer wieder verkündete Hoffman dem Straßburger Rat "daß er wis, daß dis die stadt ist, die gott erwöhlt hat über alle städt im gantzen erdreich zu seinem preis"».

[4] Para un estudio completo de los diferentes aspectos, iconológicos y técnicos, del reloj de la catedral de Estrasburgo véase G. Oestmann, *Die astronomische Uhr des Strassburger Münsters*, GNT Verlag, Berlín Biepholz 2000.

mundo y la consiguiente resurrección de los muertos (cita de Isaías 26, 19: «despertad y cantad los que yacéis en el polvo»). En torno a 1570, por tanto, el reloj astronómico que mide y reproduce el tiempo cósmico e histórico, advierte a los hombres del futuro escatológico, que –se sobreentiende– no está ya muy lejano.

2) debajo de estos paneles y bordeando la esfera del calendario, la representación de los 4 imperios (asirio, persa, macedonio y romano) en que se distribuye también la historia, a partir de la exégesis comúnmente aceptada del capítulo segundo de Daniel.

3) delante del reloj un globo celeste (que ahora se encuentra en el Museo de la Catedral) representaba la esfera de las estellas fijas con sus 48 constelaciones, que formaban el catálogo estelar tal como estaba descrito en todos los grandes textos de astronomía (por ejemplo el *Almagesto* de Ptolomeo y el *De revolutionibus* de Copérnico)[5]. Pero en la representación de la constelación septentrional de Casiopea[6] se ha llegado a tiempo para representar en el globo de Estrasburgo la aparición en el cielo de la estrella nueva de 1572 en esa constelación (visible hasta marzo de 1574), claramente representada como más grande que las estrellas de primera magnitud de otras constelaciones (fig. 1, *infra*, pág. 225).

Podemos hacernos una idea del enorme impacto que causó lo que en términos actuales es la 'supernova galáctica' en Casiopea, vista al parecer en los primeros momentos incluso en pleno día en toda Europa y hemisferio septentrional. En el mundo celeste y en la esfera de las estrellas fijas, totalmente inmutables según Aristóteles, donde el único cambio posible y observado históricamente era el perfecto movimiento circular y uniforme de planetas y estrellas, se registraba una novedad, una generación y toda una serie de cambios cualitativos y cuantitativos (color, magnitud) subsiguientes, hasta la desaparición de la estrella en marzo de 1574[7]. Si la cosmología de Aristóteles era una veraz descripción del orden natural y efectivamente la nova era un cuerpo nuevo en el inmutable reino celeste, no ca-

---

[5] Véase *Ptolemy's Almagest* translated and annotated by G. J. Toomer, Princeton University Press, Princeton 1998, caps. VII, 5-VIII, 1, pp. 341-399; N. Copérnico, *Sobre las revoluciones (de los orbes celestes)*, trad. de C. Mínguez Pérez, Tecnos, Madrid 2009, libro II, pp. 187-217.

[6] La décima constelación en el catálogo de Copérnico; cf. *Sobre las revoluciones*, cit. (nota 5), p. 192.

[7] Para un examen de conjunto de las reacciones en los diferentes países europeos a la aparición de la nova, véase ahora M. Á. Granada, «Cálculos cronológicos, novedades cosmológicas y expectativas escatológicas en la Europa del siglo XVI», en Idem, *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Herder, Barcelona 2000, pp. 379-478 y M. Á. Granada, ed., *Novas y cometas entre 1572 y 1618: Revolución cosmológica y expectativas de renovación política y religiosa*, Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona 2012.

bía sino inferir que en la nova se asistía a un fenómeno 'extraordinario' o 'praeter y sobrenatural', realizado por el único ser que, con su omnipotencia o *potentia absoluta*, puede transgredir el orden natural por él mismo establecido: Dios[8]. Era, pues, un milagro de Dios omnipotente que, lógicamente, señalaba algo con ello a los hombres. No es extraño que el fenómeno recibiera una interpretación escatológica, como una nueva expresión de la cercanía del fin de la historia y del tiempo escatológico, de acuerdo por otra parte con las «señales en el sol, en la luna y en las estrellas» (Lucas 21, 25) de que había hablado Cristo como signos premonitorios de que «entonces verán al Hijo del hombre venir en una nube con poder y majestad grandes» (Lucas 21, 27). Vemos de este modo dramáticamente confirmada en la conciencia del siglo XVI la conexión de que habla el subtítulo de este capítulo: astronomía, cronología, historia.

Si queremos un testimonio explícito (entre otros muchos posibles en el ámbito protestante) de la dimensión escatológica atribuida a la nova, podemos recoger el de Teodoro de Beza (jefe de la iglesia calvinista de Ginebra tras la muerte de Calvino en 1564). Recordemos que a finales de agosto de 1572, poco más de dos meses antes de la aparición de la nova, había tenido lugar la matanza de San Bartolomé en París. Asociando a los hugonotes masacrados en esa noche con los santos inocentes (Mateo 1, 16) y al rey de Francia responsable de la matanza con Herodes, Beza asociaba la nova con la estrella de Belén y por tanto afirmaba que, de la misma manera que la estrella de Belén había anunciado a los magos la primera venida de Cristo, esta de ahora era seguramente el anuncio de su segunda venida para juzgar al mundo. En un famoso epigrama que circuló por toda Europa, Beza decía:

[8] Sobre la dialéctica entre la *potentia absoluta* y la *potentia ordinata* de Dios desde el origen de la distinción en la escolástica de los siglos XII y XIII, véase los trabajos clásicos de F. Oakley, *Omnipotence, Covenant, & Order: An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Cornell University Press Ithaca and London 1984 y W. J. Courtenay, *Capacity and Volition: A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Pier Luigi Lubrina, Bérgamo 1990. Sobre el enérgico rechazo de la distinción por Giordano Bruno y la consecuente aplicación a una concepción necesitarista y puramente natural de los fenómenos en cuestión, véase M. Á. Granada, «Il rifiuto della distinzione fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* di Dio e l'affirmazione dell'universo infinito in Giordano Bruno», *Rivista di storia della filosofia*, 49 (1994), pp. 495-532; Idem, «"*Blasphemia vero est facere Deum alium a Deo". La polemica di Bruno con l'aristotelismo a proposito della potenza di Dio*», en E. Canone, ed., *Letture bruniane I-II del Lessico Intellettuale Europeo*, 1996-1997, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2002, pp. 151-188 e *infra*, cap. 14.

> O me engaño, o esta estrella es la misma que, antaño,
> condujo desde Oriente a los Magos a la pequeña ciudad
> de David, brilló sobre el recién nacido, y ahora,
> anuncia que Dios está también ahí, de regreso[9].

Entre las publicaciones que se hicieron posteriormente eco del epigrama de Beza figura una edición inglesa de 1573 de una obra publicada originalmente en Alemania en 1564 y destinada a una considerable fortuna. Me refiero al *De coniunctionibus magnis [...] superiorum planetarum, Solis defectionibus et Cometis in quarta Monarchia* del astrónomo-astrólogo Ciprianus Leovitius. Esta obra, publicada inicialmente en latín y en alemán, contenía como apéndice un «Pronóstico desde 1564 para los siguientes 20 años». En este apéndice Leovitius decía:

> En mayo de 1583 se producirá la gran conjunción de los planetas superiores en la última faz [decano] de Pisces, a la cual seguirá en 1584, a finales de marzo y comienzos de abril aproximadamente, la conjunción máxima de casi todos los planetas en Aries [...]. Esta gran conjunción de los planetas superiores es la última que acontece al final del trígono acuoso y con ella finalizará completamente todo el trígono acuoso y se cambiará al ígneo [...]. Como esta cuarta monarquía empezó a finales del trígono acuoso. es verosímil que desaparezca también a finales del mismo trígono. El hijo de Dios, Jesucristo Nuestro Señor, tomó la naturaleza humana a finales del trígono acuoso, pues seis años antes de su gloriosísima Natividad se produjo la misma gran conjunción en las extremidades de Pisces y comienzo de Aries. Desde aquel momento no hubo otra igual excepto cuando Carlomagno ascendió al trono, lo cual ocurrió en el año 789. Ahora ocurrirá por segunda vez esa gran conjunción, la cual nos anuncia sin duda alguna la segunda venida del hijo de Dios y del hombre en la majestad de su gloria, en la cual todos tendrán que dar cuenta de sus acciones [...]. Ahora bien, bajo Carlomagno no podía ser el fin del mundo, ya que entonces todavía no se habían cumplido cinco mil años. Pero mientras dure esta gran conjunción el número se inclinará ya a los seis mil años, lo cual concuerda con la sagrada profecía, que afirma que este mundo debe durar seis mil años, cantidad a la que el propio hijo de Dios restó algo cuando dijo que las postrimerías se abreviarían en virtud de los elegidos del Señor [Mateo 24, 22][10].

---

[9] «Fallor ego, aut hic est parvam Davidis in urbem / duxit ab Eoo qui prius orbe Magos / et qui nascenti praeluxit, nuntians idem / (euge) redux reducem rursus adesse Deum».

[10] Ciprianus Leovitius, *De coniunctionibus magnis insignioribus superiorum planetarum, solis defectionibus et cometis in quarta monarchia cum eorundem effectuum historica expositione. His ad calcem accessit prognosticon ab anno Domini 1564 in viginti sequentes annos*, Laugingae ad Danubium 1564. Véase también G. Ernst, «From watery trigon to fiery trigon», en P. Zambelli, ed., *Astrologi hallucinati. Stars and the End of the World in Luther's Time,* De Gruyter, Berlin, 1986, pp. 265-280.

Notemos en este texto varios puntos de interés:

1) La «sagrada profecía», con la que concuerda que el mundo está cercano ya a los 6000 años de existencia, es precisamente la profecía de la casa de Elías, a la que Leovitius considera sagrada porque, aunque no es bíblica, su fuente es talmúdica y hay un gran consenso entre los autores cristianos en conferirle plena validez.

2) La inserción en el esquema de la profecía de Daniel 2 de los cuatro imperios y de que el cuarto (el romano-germánico) acabará por el advenimiento del reino de Cristo (la quinta monarquía, del Mesías).

3) La inserción del esquema astronómico de los periodos o revoluciones celestes determinados por las grandes conjunciones de los planetas superiores (Júpiter y Saturno) en los sígnos ígneos del zodíaco (Aries, Leo y Sagitario). Este trígono ígneo dura 200 años y retorna cada 800 años. Precisamente el mundo fue creado ca. 4000 años antes de Cristo en una configuración de trígono ígneo y en los siguientes (cada 800 años) se han producido acontecimientos decisivos. Kepler lo resume en un cuadro en su obra *De stella nova in pede Serpentarii* (Praga 1606), dedicada a la nova de 1604:

Periodos [de grandes conjunciones en trígono ígneo]	**Años antes de Cristo**	**Personajes insignes**
1	3200	Henoc
2 (Diluvio)	2400	Noé
3 (Éxodo, Ley)	1600	Moisés
4	800	Isaías
5	0	Cristo; Imperio romano
	Años después de Cristo	
6	800	Carlomagno
7	1600	Rodolfo II emperador[11]

[11] Johannes Kepler, *De stella nova in pede Serpentarii*, Paulus Sessius, Praga 1606, cap. v, p. 29. Para una edición reciente véase J. Kepler, *Gesammelte Werke*, ed. de M. Caspar y otros, Beck, Munich 1937-2010, vol. i, p. 183. Hemos presentado la discusión entre Kepler y autores contemporáneos acerca del significado y efectos de la nova de 1604 en diferentes trabajos. Véase M. Á. Granada, «Kepler v. Roeslin on the Interpretation on Kepler's nova: (1) 1604-1606», *Journal for the History of Astronomy*, xxxvi (2005), pp. 299-319; Idem, «Johannes Kepler and David Fabricius: Their Discussion on the Nova of 1604», en P. J. Boner, ed., *Change and Continuity in Early Modern Cosmology*, Springer, Dordrecht 2010, pp. 67-92. Notemos que en este momento el comienzo del nuevo trígono ígneo había sido desplazado correctamente de 1584 a 1603; véase la siguiente nota.

Si volvemos al texto de Leovitius vemos que recoge que en el sexto trígono ígneo (contando el de la creación del mundo) se produjo el comienzo de la cuarta monarquía con Augusto y la primera venida de Cristo; en el año 800, en el séptimo trígono ígneo, la *translatio imperii* con la coronación de Carlomagno. Ahora en 1584, dice Leovitius, cuando vuelve el trígono ígneo (octava revolución desde la creación del mundo) y el mundo se acerca a los 6000 años, podemos esperar (puesto que sabemos que los años finales se abreviarán por mor de los elegidos, como él mismo recuerda) el fin de la monarquía romana y la segunda venida de Cristo con todo lo que la acompañará: «ahora ocurrirá, por segunda vez [después del nacimiento de Cristo] esa gran conjunción, la cual nos anuncia la segunda venida del hijo de Dios y del hombre, en la majestad de su gloria, en la cual todos tendrán que dar cuenta de sus acciones»[12].

De esta manera, la astronomía y las revoluciones planetarias que ella descubre se nos muestran estrechamente solidarias y concomitantes de la cronología del mundo y del curso de la historia universal hacia su abrupto final escatológico que está ya a las puertas.

Una de las plazas que en la transición del 1583 al 1584 estaba muy abrumada por la tensión escatológica (de esperanza en unos casos y de angustia en otros)

---

[12] Leovitius había indicado 1584 como fecha del comienzo del nuevo periodo de trígono ígneo (cada trígono elemental tiene una duración de 200 años y se repite lógicamente cada 800), a pesar de que la conjunción de Júpiter y Saturno había tenido lugar a finales de 1583 en el signo acuoso de Pisces, por lo que en la primavera de 1584 no podían estar de nuevo en conjunción en Aries, ya que la conjunción de los dos planetas superiores tiene lugar cada veinte años. Helisaeus Röslin, autor sobre el que nos extenderemos en las páginas finales de este capítulo, sigue el planteamiento de Leovitius en su obra *Theoria nova coelestium μετεωρων*, Bernard Jobin, Estrasburgo, 1578: «septima igitur cum nunc immineat [al margen: 1584], fiatque ex Aqueo Trigono in igneum impiis formidandum, piis autem omnibus optatum permutatio», sig. G3v. Sin embargo, en su obra de 1583 (reeditada en 1584) contra la reforma del calendario, Röslin señala ya que propiamente el nuevo trígono ígneo comenzará en 1603 con la gran conjunción de Júpiter y Saturno en Sagitario. Cfr. H. Röslin, *Kurtz Bedencken Von der Emendation dess Jahrs/ durch Bapst Gregorium der XIII. fürgenommen/ und von seinem Kalender/ nach ihm Kalendarium Gregorianum perpetuum intituliert*, Johan Spies, Heidelberg 1584, p. 149r: «Sonderlich aber dies künfftige zwenzig Jar wol warzunemmen sind/ dieweil es die Jar seindt *mutationis aquei trigoni in igneum*, in welchen allwegen sich die gröste Enderungen unnd Unruh/ begeben haben/ dann Anno 1603. geschicht erst die vollkommne *coniunctio* der Planeten in fewrigen *Trigono*». Más tarde, en su *Tractatus meteorastrologiphysicus* (Estrasburgo 1597), Röslin precisará más este punto: «ein Catastrophen vnd außschlag der Sachen bekommen / erst umb ermelten Zeit / Wann nemlich der fewrig trigonus vollkommen angehn wirt. Dann was Anno 1584 zu anfang des Zeichens des Widers dauon der Comet […] geschehen / mit der zusammenkunfft der Planeten / ist noch nit vollkommen geschehen vnd in Saturno vnd Iove noch nicht angangen. […] Derwegen der fewrig Trigonus noch nicht vollkommen angangen», p. 14r.

era Londres. Allí se reeditó en 1583 la traducción inglesa de una obra latina de gran fortuna, pues a la primera edición en 1577 habían seguido otras en 1578 y 1580, antes de esta nueva de 1583. Se trata de la obra *Of the End of this world and second coming of Christ, a comfortable and most necessarie discourse, for these miserable and most dangerous daies* del autor holandés Sheltco à Geveren. Sheltco se hacía eco de la nova de Casiopea («very messenger and warner of Gods comming to iudgement»)[13], cuya naturaleza era idéntica a la estrella de Belén que había anunciado la primera venida. Sheltco recogía también el pronóstico de Leovitius en el pasaje que acabamos de citar y afirmaba:

> no podemos dudar (puesto que las estrellas han sido creadas por Dios como signos para nosotros) de que la maravillosa conjunción de planetas anuncia una maravillosa e increíble alteración de todas las cosas. ¿Y qué otro cambio podemos esperarnos –os pregunto– sino la total destrucción del mundo y la aparición triunfante de Nuestro Señor? Pues los 6000 años, que es el último día, ya llegan al atardecer: el curso de los tiempos y su acuerdo ya señalado muestran que el fin está muy cerca[14].

II

No me resisto a señalar que en 1575 el médico y astrólogo belga Cornelius Gemma (1535-1578) había prestado una gran atención a la nova de Casiopea en su *De naturae divinis characterismis* (Amberes 1575). Allí había dicho que la nova formaba con otras tres estrellas de la constelación de Casiopea la figura de una cruz y no se había arredrado a la hora de reconocer que ese cambio en el cielo había mostrado la imagen de Cristo crucificado[15]. Podemos concluir, pues, que buena parte

---

[13] Sheltco à Geveren, *Of the End of this world and second coming of Christ*, Henrie Midelton for Andrew Mansell, Londres 1583, p. 24r. Sobre esta obra de Sheltco y el impacto de las novedades celestes en Inglaterra hasta 1584 véase M. Á. Granada, «Cálculos cronológicos, novedades cosmológicas y expectativas escatológicas en la Europa del siglo XVI», cit. (nota 7), pp. 402-404. Para un examen más extenso de la cuestión remitimos a M. Aston, «The Fiery Trigon Coniunction: An Elizabethan Astrological Prediction», *Isis*, 61 (1979), pp. 159-187.

[14] *Ibidem*. Sheltco citaba por extenso el pasaje de Leovitius que hemos citado anteriormente; véase pp. 29v ss. También se hacía eco de las implicaciones escatológicas contemporáneas de la profecía de la casa de Elías, pp. 18r, 22v.

[15] Sobre Gemma y la nova de Casiopea remitimos a Granada, «Cálculos cronológicos, novedades cosmológicas y expectativas escatológicas en la Europa del siglo XVI», cit. (nota 7), pp. 418 ss. y ahora D. Tessicini, «'Vere gemmeum est?': Cornelio Gemma e la stella nuova del 1572», en H. Hirai, ed., *Cornelius Gemma: Cosmology, Medicine and Natural Philosophy in Renaissance Louvain*, Fabrizio Serra, Pisa-Roma 2008, pp. 51-64. Con posterioridad, el tema de la 'cristianización' del cielo estrellado volvería a plantearse en la discusión entre

de la intelectualidad y del amplio público europeo, especialmente en los países protestantes, esperaba el posible 'apocalipsis' en 1584 coincidiendo con esos cambios reales en el cielo, con el 'nuevo cielo'. Por eso es tanto más interesante (permítaseme esta digresión) el que en 1584 y en Londres Giordano Bruno (1548-1600) publique sus diálogos italianos para hacer frente a esos planteamientos y lleve a cabo lo que en otro lugar he llamado «una descristianización y una desescatologización del universo»[16]. A partir de una concepción estable de la naturaleza, cuyo orden es permanente, por ser inmutable el decreto de la divinidad que eterna e infinitamente la produce, Bruno considera que el cambio no es cósmico, sino cosmológico, esto es: no sucede que el cielo y la tierra se hagan *realmente nuevos* por un decreto extraordinario de Dios que preludia la segunda venida de Cristo, sino que cambia nuestra manera de ver el universo, nuestra cosmovisión: el nuevo cielo descrito por el profeta es el cielo de siempre, el universo infinito y homogéneo, reconocido en su verdadera realidad –gracias a Copérnico y a partir de él con el propio Bruno– frente a la falsificación del aristotelismo-cristianismo; la nueva tierra es nuestro astro que se eleva de la hez de la naturaleza al rango de cuerpo celeste indiferente con respecto a los demás[17]. En el universo infinito el acceso a Dios y el paraíso se identifican con el conocimiento filosófico o científico (en esta época los dos términos son, todavía, sinónimos) de la verdad y con la felicidad y virtud que son concomitantes a dicho conocimiento; del mismo modo, el infierno y alejamiento de Dios se darán allí donde se dé la ignorancia y el vicio que le sigue inexorablemente, y tanto en un caso como en otro con independencia de nuestra posición espacial o temporal en el universo[18]. No es difícil ver que la escatología cristiana –en un momento histórico, además, en que se esperaba con ansiedad la

---

Kepler y Röslin, en este caso a propósito de la nova de 1600 en la constelación del Cisne, también llamada 'Gallina' y asociada a Cristo en virtud de determinados pasajes bíblicos (4 Esdras 1, 30; Mateo 23, 37). Sobre esto último véase M. Á. Granada, «After the nova of 1604: Roeslin and Kepler's Discussion on the Significance of the Celestial Novelties (1607–1613)», *Journal for the History of Astronomy*, xlii (2011), pp. 353-390 (371 s.); Idem, «The nova of 1600 in Cygnus and the Christianization of the Constellations», en P. J. Boner (ed.), *Kepler's New Star (1604): Context and Controversy*, Brill, Leiden 2020, pp. 145-180.

[16] Granada, «Cálculos cronológicos, novedades cosmológicas y expectativas escatológicas en la Europa del siglo XVI», cit. (nota 7), p. 452.

[17] Ibidem, pp. 476 s.

[18] Se nos permita remitir a nuestro estudio *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Herder, Barcelona, 2005, pp. 120-131. Hemos presentado también el tema con mayor extensión en nuestra Introducción a Giordano Bruno, *Opere complete/Oeuvres complètes, VII: De gli eroici furori/Des fureurs héroïques*, texte établi par G. Aquilecchia, traduction de P.-H. Michel, introduction et notes de M. Á. Granada, Les Belles Lettres, París 2008[2], pp. XCV-CXXXVI.

inminente realización de los 'novísimos' tras la muy cercana segunda venida de Cristo para juzgar el mundo– resulta sencillamente abandonada y que cabe ver en el universo infinito y homogéneo de Bruno una radical y consciente 'descristianización' y desescatologización' del universo infinito y eterno. Así, la obertura del *De immenso et innumerabilibus* de 1591 proclama esta dimensión subversiva también en lo teológico-religioso y en lo antropológico de la cosmología bruniana:

> Tratamos de alcanzar una contemplación no ligera y vana, sino gravísima y dignísima del hombre perfecto, cuando buscamos el esplendor, la fusión y comunión con la divinidad y la naturaleza, no en un individuo egipcio, sirio, griego o romano; no en una comida, bebida y alguna materia más innoble, junto con la masa de los atónitos y fingimos y soñamos que lo hemos encontrado, sino en la augusta morada del omnipotente, en el inmenso espacio etéreo, en la infinita potencia de la naturaleza que a la vez se hace todas las cosas y hace todas las cosas, donde contemplamos tantos astros, quiero decir mundos y grandes animales, dioses que, innumerables e infinitos, celebran armoniosamente con su canto y su danza, dentro por doquier de sus propios límites y órdenes, al único altísimo. Así, a partir del efecto eterno, inmenso e innumerable de las cosas visibles, se contempla e intelige esa majestad y bondad sempiterna e inmensa que, de acuerdo con su dignidad, es glorificada por la presencia, canto armónico y pregón de su gloria que efectúan, en asamblea manifiesta a nuestros ojos, los innumerables dioses, quiero decir mundos. A su inmensidad no cuadrará un domicilio y un templo mensurable; para conocer y rendir culto a la plenitud de su majestad no basta con un orden de ministros que se puedan enumerar[19].

III

Hemos visto, pues, la fortuna de la profecía de la casa de Elías y su refutación por Bruno. Veamos ahora algunos detalles más de esta fortuna de la profecía y su varia función. La profecía parece haber hecho su entrada en la cultura filosófico-teológica latina con Pablo de Burgos o Pablo de Santa María (ca. 1350-1435; ex Shlomo ha-Levi, rabino mayor de Castilla clamorosamente convertido al cristianismo) en su *Scrutinium Scripturarum*, como confirmación (frente a la pertinacia judaica

[19] G. Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, I, 1, en G. Bruno, *Opera latine conscripta*, ed. de F. Fiorentino y otros, Morano–Le Monnier, Nápoles-Florencia 1879-1891, vol. I, 1, p. 205. Para esta concepción de la filosofía como perfección del hombre y sus raíces en la tradición remitimos a M. Á. Granada, «La perfección del hombre y la filosofía», en Idem, *Giordano Bruno: universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Herder, Barcelona 2002, pp. 297-329.

en la espera del Mesías) de que éste ya había venido con Cristo en la fecha anunciada por la tradición de Elías:

> Hubo otro, como allí consta, que es llamado profeta de la casa de Elías, el cual afirmó allí expresamente, esto es, en el libro del orden del mundo, que éste debía durar seis mil años. Estos años se debían dividir en tres partes del modo siguiente: durante los primeros dos mil años el mundo estaba casi en el vacío, designando por ello el tiempo anterior a la proclamación de la Ley, al cual llama vacío porque el pueblo no estaba bajo la ley divina. Llama a los dos mil años siguientes el tiempo de la Ley, afirmando que tanta era la cantidad de tiempo que debía transcurrir desde la concesión de la Ley hasta el mesías. Los terceros o últimos dos mil años afirma ser los del mesías, puesto que según él desde su advenimiento hasta el fin del mundo debían transcurrir dos mil años[20].

Del Burgensis lo toma, con la misma función de apologética antijudaica, a finales del siglo XV, Marsilio Ficino (*De christiana religione*, 1476; en el cap. 27)[21]. También lo acoge, con idéntica dimensión apologética Giovanni Pico della Mirandola, en su *Heptaplus* de 1489; Expositio septima, cap. 4, si bien Pico se remite di-

---

[20] Paulus de Sancta Maria, *Scrutinium scripturarum*, Johan Schall, Mantua 1475, fol. 28r-v: «Fuit alius ut ibidem habetur qui dicitur de domo Helie prophete qui posuit ibidem expresse scilicet in libro de ordine mundi quod per sex milia annorum debebat mundus durare. Quiquidem anni per tres partes erant dividendi isto modo. Quia per duo milia annorum prima mundus erat quasi sub vacuo. Per hoc designans tempus ante legis dationem, quod vocat vacuum quia non erat populus sub lege divina. Duo milia vero annorum sequentia vocat tempus legis, asserens quod tot tempus debebat fluere a datione legis usque ad messiam. Duo vero milia tercia seu ultima asserit esse sub messia, quia secundum eum ab adventu usque ad finem mundi debebant fluere duo milia anni». Es una declaración de Pablo (portavoz del autor) ante su interlocutor Saulo (judío pertinaz) con el que realiza el escrutunio de la Escritura.

[21] Marsilio Ficino, *Opera omnia*, Officina Henricpetrina, Basilea 1576, p. 34: «los judíos toman la tercera opinión del libro de los Jueces ordinarios que no es de poca autoridad entre ellos [y] allí se expone que la duración del mundo será de seis mil años: dos mil ciertamente son atribuidos a la inanidad o al vacío, otros tantos a la Ley, otros tantos al mesías. Dicen sin embargo que esto fue dicho por un discípulo de Elías, hijo de Sarepta, a quien Elías había resucitado. Ahora bien, según el cómputo hebreo, desde Adán hasta Abraham transcurrieron dos mil años, que fueron años del vacío. Desde Abraham hasta Jesús de Nazaret otros dos mil, que fueron los años de la Ley. Por tanto, los años que vienen a continuación de Jesús parecen haber empezado desde el mesías, según el cómputo hebreo, especialmente porque en ese libro se afirma que desde el comienzo del mundo hasta el mesías transcurren cuatro mil años». Sobre esta importante obra de Ficino véase C. Vasoli, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Guida, Nápoles 1988, pp. 19-73; sobre la dependencia de Ficino con respecto a Pablo de Burgos, también C. Vasoli, «Per le fonti del *De christiana religione*», en Idem, *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, Conte Editore, Lecce 1999, pp. 113-219 (137-139).

rectamente a la fuente talmúdica[22]. Es verdad que en la exposición del Burgensis falta el colofón del texto profético con su referencia al acortamiento de los años de la tercera edad y lo mismo sucede en el caso de Ficino, pues el interés común de ambos es demostrar a los judíos con las armas de su misma tradición sapiencial que el Mesías ya ha venido en la persona de Jesús[23]. No podemos olvidar, sin embargo, que esta controversia antijudía tiene también un sentido escatológico en la medida en que, de acuerdo con las profecías escriturísticas, los judíos serán los últimos en convertirse, por lo cual el fin del mundo no podrá tener lugar antes[24].

En las primeras décadas del siglo XVI y en los ambientes reformados encontramos de nuevo la profecía de la casa de Elías, pero en esta ocasión no en el

---

[22] Pico, que había hecho sus pinitos en la lengua hebrea, especialmente bajo la enseñanza del judío converso Flavio Mitrídates (sobre esto véase C. Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Harvard University Press, Cambridge, MA-Londres 1989), cita el pasaje talmúdico en hebreo y da la traducción latina: «Dixerunt filii, sive discipuli Heliae: sex mille annorum mundus; duo mille inane, duo mille lex, duo mille dies Messiae, et propter peccata nostra, quae sunt multa, praeterierunt de eis quae praeterierunt» [Dijeron los hijos o discípulos de Elías: 6000 los años del mundo. 2000 vacío; 2000 ley; 2000 los días [léase años] del Mesías y por nuestros pecados, que son muchos, pasaron de ellos los años que han pasado], Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari*, edición de E. Garin, Vallecchi, Florencia 1942, p. 352. Nótese que Pico (igual que más tarde hará Andreas Osiander) no remite el acortamiento de los tiempos al tiempo futuro del fin del mundo, sino al de los 2000 años del Mesías porque, según el error y pertinacia judíos, aún no ha llegado. Sobre Pico véase *supra*, cap. 2, y sobre su uso de la profecía en el *Heptaplus*, el Apéndice a ese capítulo.

[23] Este es también el caso de Pico, quien en su *Oratio de hominis dignitate* justifica las tesis cabalísticas incluidas en las *Conclusiones*, que debían ser objeto de disputa pública en Roma a comienzos de 1587, y en general su estudio y transmisión de la cábala al mundo cristiano como la vía más poderosa para demostrar a los judíos la divinidad de Cristo y obligarles a deponer su pertinacia a partir de la enseñanza esotérica de su propia tradición sapiencial. Véase G. Pico de la Mirandola, *De la dignidad del hombre*, edición de Luis Martínez Gómez, Editora Nacional, Madrid 1984, p. 138: «En conclusión: apenas hay tema de controversia entre nosotros y los hebreos, en que no se les pueda retorcer el argumento y convencerles a base de estos libros de los cabalistas, de modo que no quede rincón alguno donde se parapeten».

[24] Diferentes pasajes escriturísticos avalaban la conversión final de los judíos, entre ellos Salmos 21, 28, 58, 15 (Vulgata); Malaquías 4, 5-6 y muy especialmente Romanos 11, 25-27. Ello se conectó, sobre todo en ámbito católico, con la explicación del origen judío de los indígenas del Nuevo Mundo y de otras regiones periféricas de África y Asia, a partir de la leyenda de la reina de Saba y de la dispersión de las diez tribus de Israel. Ello dio origen a una abundante literatura escatológica. Véase A. Prosperi, «America e Apocalisse: Note sulla 'conquista spirituale' del Nuovo Mondo», *Critica storica*, 13 (1976), p. 1-61 (ahora en Idem, *America e Apocalisse e altri saggi*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1998, pp. 15-63).

marco de una controversia antijudía, sino en el de las expectativas escatológicas, tan exacerbadas con la Reforma. Ello se manifiesta ya en su uso como criterio de periodización histórica que hallamos en la *Chronica* de Carión, donde la implicación escatológica es manifiesta por la sentencia final aplicada al futuro: «pero los últimos [años del fin] se acortarán por nuestros muchos pecados». Y volvemos a encontrar la profecía en los grandes autores de la Reforma alemana. Así Lutero, en la década de 1540, escribe una *Supputatio annorum mundi*, una cronología de la historia universal, donde, como encabezamiento y bajo la invocación explícita del Burgensis, se apela a la profecía: «Dictum eorum qui dicebantur de Domo ELIAE Prophetae, Burgensis parte prima, distinctio 3, cap. 4 Scrutinii. // Sex milibus annorum stabit Mundus./ Duobus milibus inane./ Duobus milibus Lex./ Duobus milibus Messiah./ Isti sunt Sex dies hebdomadae coram Deo, Septimus dies Sabbathum aeternum est»[25]. Y en la conclusión del cómputo constata que el año en que escribe (1540) corresponde al 5500 de la creación del mundo, por lo cual cabe esperar ya el próximo final:

> En este año el número de los años del mundo es precisamente 5500. Por eso cabe esperar el fin del mundo, puesto que el sexto milenio no se completará, de la misma manera que los tres días de la muerte de Cristo no se completaron […], sino que resucitó por la mañana, es decir, en la mitad del día tercero[26].

Y Melanchthon, cuyo papel en la inserción de la profecía al comienzo de la *Chronica* de Carion ya conocemos[27], pronunció en 1553 un discurso académico en loa de la astronomía bajo el título *De Orione* (*Acerca de Orión*). Allí el reformador,

---

[25] M. Luther, *Supputatio annorum mundi. Emendata*, Georgius Rhau, Wittenberg 1545, sig. Ai v.
[26] Ibidem, sig. bi r.
[27] En carta a Carion de agosto de 1531, Melanchthon había dicho: «Dictum Heliae extat non in Bibliis, sed apud Rabinos, et est celeberrimum. Burgensis allegat, et disputat ex eo contra Judaeos quod Messias apparuerit. Receptissima apud Ebraeos sententia est et a me posita in principio tuae historiae, ut omnibus fieret notissima et afferret commendationem tuo operi [...] vides autem prorsus esse vocem propheticam» [El dicho de Elías no está en la Biblia, sino en los escritos rabínicos y es celebérrimo. Pablo de Burgos lo aduce y disputa a partir de él contra los judíos que el Mesias ya ha venido. Se trata de una opinión muy divulgada entre los hebreos y yo la he puesto al comienzo de tu historia a fin de que todos la conozcan y aporte elogio a tu obra [...] ves que se trata de una declaración absolutamente profética, igual que es correcta la distribución de los periodos]. Señaló la importancia de esta carta Aby Warburg en su seminal artículo «Divinazione antica pagana nei testi e nelle immagini nell'età di Lutero», ahora en Idem, *Opere II: La rinascita del paganesimo antico e altri scritti (1917-1929)*, Nino Aragno, Turin 2008, pp. 83-207 (90-94). Todo ello coincide con la aguda conciencia de Melanchthon del próximo fin del mundo, en consonancia con las consecuencias que extrae de prodigios celestes y sublunares y de la situación del mundo cristiano.

que tanto hizo por implantar los estudios de astronomía en las universidades alemanas como vía para la elevación del alma (mediante las alas de la aritmética y la geometría) y para la demostración de la existencia de Dios y de su gobierno providencial del mundo frente a la impiedad epicúrea[28], señala además que Dios nos ha dado con los astros un instrumento para la medida del tiempo (cf. Génesis 1, 14-18), para el establecimiento de la cronología. Pero Melanchthon deja claro que esa cronología no es de tipo cíclico y en el presupuesto de un mundo eterno, sino que establece una 'meta', un término final que ya no está lejano:

> Quiere Dios que del año sepamos los límites, intervalos y serie por muchas y muy importantes razones, a saber: para que sepamos que sólo Dios existió hacia atrás por toda la eternidad y que estos cuerpos mundanos fueron creados por él libremente en el momento que quiso. Y para que pudiéramos pensar los comienzos con la mente, se ha hecho la distinción de los años, que mide el tiempo. Quiere además que se sepa que el género humano no será eterno, sino que está establecida una meta, la cual ya no está lejana, en la que los muertos serán devueltos a la vida, la Iglesia será ornada con perpetua gloria y los impíos serán arrojados a los tormentos eternos. Y aunque no sabemos en qué año y en qué día las trompetas angélicas cantarán el inicio de este triunfo, sin embargo Dios predijo que no habría un gran intervalo entre la resurrección de Cristo y la nuestra. No se ha de menospreciar la sentencia que se atribuye a Elías: Seis mil años el Mundo y después la conflagración. Dos mil, Vacío. Dos mil, Ley. Dos mil, los años del Mesías. Y si faltan algunos años al final, faltarán por nuestros pecados, que son muchos. Pero como desde la creación del mundo han transcurrido cinco mil quinientos quince años, es manifiesto que ya no estamos muy lejos de ese día triunfal en que el hijo de Dios se mostrará de nuevo a todo el género humano y mostrará el Padre a su Iglesia[29].

Este pasaje y este discurso de Melanchthon muestran claramente que el cálculo astronómico y la ciencia astronómica están al servicio de y jerárquicamente subordinados a la cronología, en tanto que ésta confirma y avala la perspectiva escatológica esencial al cristianismo y a la salvación del hombre.

En 1543 Andreas Osiander (1498-1552), el reformador de Nuremberg, editó el *De revolutionibus* copernicano, anteponiendo su breve prefacio anónimo en el que invitaba al lector a recibir la obra copernicana como un conjunto de artificios geométricos destinados a permitir un cálculo seguro de las posiciones planetarias

---

[28] Sobre este aspecto de la obra de Melanchthon véase S. Kusukawa, *The transformation of natural philosophy. The case of Philipp Melanchthon*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 124-173.

[29] *De Orione*, en Philipp Melanchthon, *Opera omnia*, en *Corpus Reformatorum*, ed. de C. G. Bretschneider, C.A. Schwetschke et Filium, Halle 1844, vol. 12, col. 49.

tanto en el pasado como en el futuro, prescindiendo de la propuesta de un cosmos realmente heliocéntrico. Si el descubrimiento de la verdadera forma del mundo quedaba fuera de la capacidad natural del hombre y era asunto de la revelación divina, la astronomía podía procurar un perfeccionamiento de la cronología[30]. Y al año siguiente Osiander publicaba en Nuremberg su propia obra *Conjeturas acerca de los últimos tiempos y del fin del mundo a partir de las Sagradas Escrituras*. La primera conjetura establecía una inicial y todavía imprecisa aproximación al año final a partir precisamente de la profecía de Elías, a la que Osiander concedía el rango de texto casi escriturístico. La cifra de dos mil años de la era del Mesías, decía, no se cumplirá porque, de manera análoga a como Henoc y Elías fueron raptados al cielo y a como el sexto día no fue dedicado en su integridad al trabajo en la Ley, Dios adelantará el *sabat* del mundo[31]. Osiander cita el texto talmúdico en hebreo y da la siguiente traducción latina: «Sex milibus annorum durabit mundus, duobus milibus inane, duobus milibus lex, duobus milibus dies Christi», y tiene la continuación («Ac propter peccata nostra, quae plurima sunt, praeterierunt ex eis, quotquot iam praeterierunt») por un añadido de rabinos posteriores con la intención de ocultar la venida del Mesías, ya acontecida en la persona de Jesús. Aquí Osiander muestra una polémica contra «algunos de los nuestros», que han leído el añadido como parte de la profecía y como referencia al tiempo del fin, en lugar de tenerlo por referencia al retraso en la venida del Mesías[32].

Georg Joachim Rheticus (1514-1574), discípulo de Melanchthon y también de Copérnico, jugó un gran papel en la decisión final del astrónomo polaco de publicar su obra de reforma de la astronomía[33]. Como es sabido, antes de la publica-

---

[30] Sobre esta famosa *praefatiuncula* y su significado histórico y conceptual véase M.-P. Lerner–A.-Ph. Segonds, «Sur un 'avertissement' célèbre: *l'Ad lectorem* du *De revolutionibus* de Nicolas Copernic», *Galilaeana*, 5 (2008), pp. 113-148.

[31] A. Osiander, *Coniecturae de ultimis temporibus, ac de fine mundi, ex Sacris literis*, Johan Petreius, Nuremberg 1544. La obra fue publicada en alemán en 1545 y traducida al inglés en 1548. Para una edición reciente de las versiones latina y alemana (*Vermutung von den letzten Zeiten und dem Ende der Welt*) véase A. Osiander der Ältere, *Gesamtausgabe*, ed. de G. Müller y G. Seebass, vol. 8, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1990, pp. 150-271.

[32] Seguramente Osiander piensa en Melanchthon. Pero él también está convencido de que el tiempo del Mesías no durará dos mil años y el mundo no terminará ca. 2000 d. C., sino mucho antes. Sin embargo, no se basa para ello en Mateo 24, 22 (como Melanchthon), sino –siguiendo la lógica talmúdica del añadido– en el paralelismo entre el comienzo del *sabbat* en la tarde del sexto día y el descanso o sábado anticipado del mundo. Sobre la escatología de Osiander véase M. Á. Granada, «Andreas Osiander's Eschatology: From the 'Nürnberger Ratschlag' (1524) to the 'Conjecturae de ultimis temporibus ac de fine mundi' (1544)», en *Histoire de la Fin des Temps. Les mutations du discours eschatologique: Moyen Âge, Renaissance, Temps modernes, Actes du Colloque de Tours, 21-23 mars 2019* (en prensa).

[33] Véase *infra*, cap. 15.

ción del *De revolutionibus*, Rheticus publicó en 1540 una primera exposición o *Narratio prima* de los principios de la astronomía y cosmología copernicanas. Y allí Rheticus se permitió ir más allá (aunque seguramente con el permiso de Copérnico) de lo que decía la obra del astrónomo polaco, añadiendo a la presentación del movimiento anual de la Tierra un pasaje en el que decía que las oscilaciones entre la máxima y mínima excentricidad terrestre y por tanto entre la máxima y mínima distancia entre Tierra y Sol, eran un efecto del desplazamiento circular del centro móvil de la excéntrica terrestre. Según Rheticus, ese círculo de la excentricidad era una especie de 'rueda de la fortuna' que determinaba la vida de los imperios y los grandes hitos de la historia del mundo. Decía Rheticus:

> Unos sesenta años antes del nacimiento del Señor la excentricidad era máxima. Añadiré un vaticinio: vemos que todas las monarquías comenzaron cuando el centro del excéntrico estaba en algún lugar insigne de este pequeño círculo. Así, cuando la excentricidad del Sol era máxima, el imperio romano derivó a la monarquía y conforme ella fue disminuyendo el imperio romano, como si envejeciera, se fue debilitando hasta el punto de desaparecer. Cuando la excentricidad llegó al cuadrante y al límite del valor medio, apareció la religión de Mahoma; así comenzó otro gran imperio y creció muy rápidamente en relación con el movimiento de la excentricidad. De aquí en cien años, cuando la excentricidad esté en su valor mínimo, este imperio acabará también su curso, de manera que ya en nuestra época está en el punto culminante, desde donde (si Dios quiere) se hundirá con una caída violenta. Y nosotros esperamos la venida de Cristo nuestro Señor para el momento en que el centro de la excéntrica alcance otro término medio. Dicho centro estaba efectivamente en ese lugar en el momento de la creación del mundo y este cálculo no se aleja mucho de la profecía de la casa de Elías, que vatició bajo inspiración divina que el mundo durará tan sólo 6000 años, el tiempo de casi dos revoluciones. De esta forma resulta evidente que este pequeño círculo es en verdad aquella famosa rueda de la Fortuna, por cuya revolución las monarquías del mundo nacen y cambian. Así las mutaciones máximas de toda la historia del mundo se pueden ver como escritas en este círculo[34].

Se trata, sin duda, de un obsequio que Rheticus hace a las preocupaciones de Melanchthon y de los cultivadores protestantes de la astronomía con el fin de con-

[34] G. J. Rheticus, *Narratio prima*, edición crítica, traducción francesa y comentario por H. Hugonnard-Roche et J.-P. Verdet con la colaboración de M.-P. Lerner y A. Segonds, Ossolineum, Wroclaw 1982, pp. 47 s. (la traducción es nuestra). Sobre este pasaje véase J. Kraai, *Rheticus's Heliocentric Providence*, Tesis doctoral presentada en la Universidad de Heidelberg, 2003, pp. 91-98. Según Kraai, p. 94, «Rheticus saw in Copernicus' work the mathematical truths which govern God's Providence» y, podríamos añadir, que habían sido reveladas proféticamente, en su traducción histórica, en la profecía de la casa de Elías.

seguir una mejor aceptación de la propuesta astronómica copernicana. Pero notemos, de nuevo, que el texto sugiere una relación disciplinar en la que la ciencia astronómica es una especie de sierva o *ancilla* de la superior y última ciencia: la cronología de la historia del mundo en función de la escatología cristiana.

A esta fluctuación de la excentricidad y a su acercamiento al mínimo hará referencia más tarde, ya en la transición del siglo XVI al XVII, en ambiente católico, Campanella, para argumentar también el próximo advenimiento de los acontecimientos últimos en el marco de su concepción de una cosmología 'evolutiva'[35], frente a la paganización de la cosmología y astronomía en autores como Galileo y Kepler, por su concepción de un mundo permanente y estable, como hemos visto en Bruno, aunque sin los desarrollos heréticos de este último. Pero, si queremos permanecer en Alemania, es quizá Helisaeus Röslin (1545-1616) uno de los autores que mejor lo ejemplifican. Röslin publicó en 1578 su primera obra, una *Theoria nova coelestium μετεωρων* en la que daba una interpretación escatológica de las extraordinarias novedades celestes contemporáneas, especialmente de la nova de Casiopea y del cometa de 1577. El largo capítulo siete («De significationibus»), que se abría con una apelación explícita al *dictum Eliae* para afirmar que «el mundo ya se inclina hacia el fin y nos urgen los tiempos últimos», concluye con una serie de 25 proposiciones o tesis. La proposición 22 apela directamente, aun sin nombrarlo, al vaticinio de Rheticus:

> Que en estos últimos tiempos se ciernen grandes mutaciones, tanto en el ámbito eclesiástico como en el político, se confirma también con otras razones astronómicas y sobre todo porque el Sol ya casi está en la parte más baja de su pequeño círculo y casi próximo a la Tierra. Se ha descubierto que hubo siempre insignes mutaciones y que todas las monarquías empezaron cuando el centro de la excéntrica solar se hallaba en algún lugar insigne de este pequeño círculo[36].

---

[35] Sobre este aspecto de la obra de Campanella, véase M.-P. Lerner, «Le 'livre vivant' de Dieu: la cosmologie évolutive de Tommaso Campanella», *Baroque*, 12 (1987), pp. 111-129. Campanella hace uso con frecuencia de la profecía de la casa de Elías. Véase por ejemplo sus *Articuli prophetales*, edición crítica de G. Ernst, La Nuova Italia, Florencia 1977, pp. 21, 59, 257. La última composición literaria de Campanella, su *Égloga* en conmemoración del nacimiento de Luis XIV (el 'Rey Sol') en 1638, es un testimonio de esta convicción, que le acompañó durante toda su vida. Véase *Ecloga Christianissimis Regi et Reginae In portentosam Delphini, Orbis christiani summae spei, nativitatem*, París 1639, recogida en T. Campanella, *Le poesie*, edición crítica y comentario de F. Giancotti, Einaudi, Turín 1998, pp. 611-655. Sobre Campanella, véase *infra*, cap. 12.

[36] H. Röslin, *Theoria nova coelestium μετεωρων,* cit. (nota 12), sig. G3v. Es posible que Röslin deba su conocimiento del pasaje de Rheticus a su maestro en Tubinga Samuel Eisenmenger (alias Siderocrates, discípulo a su vez de Melanchthon en Wittenberg), quien en su

Se notará que Röslin no pone en relación el tiempo escatológico futuro, la segunda venida de Cristo, con el momento de una excentricidad media, como había hecho Rheticus, sino con la mínima excentricidad, como hará Campanella y más tarde Giovanni Battista Riccioli. Ello permite vislumbrar la *parousía* para el siglo XVII avanzado, pero siempre dentro del nuevo periodo de 'trígono ígneo'. Y Röslin concluye, invocando de nuevo la autoridad de la tradición de la casa de Elías:

> Por todo eso es lógico que se produzca la máxima mutación durante este trígono ígneo, cuando la excentricidad sea mínima […]. Se ha de concluir en verdad que la segunda venida de Cristo y el diluvio ígneo y el fin del mundo tendrán lugar en este trígono. Pero si no se hiciera ahora, sería necesario que el mundo durara otros 800 años, pues este es el espacio de una revolución [de los trígonos]. Ahora bien, ese número de años sumado a los años del mundo superaría los 6000 años, en contra del oráculo de Elías. Por todo lo cual se ha de concluir que todo se ha de cumplir enseguida. Es como si la estrella [la nova de 1572] y el cometa [de 1577] hubieran querido mostrar casi con el dedo que en este trígono ígneo que se acerca se habrán de cumplir todas las profecías y tendrá lugar el fin del mundo. Añade que, si ocurre bajo este trígono, el fin del mundo conviene magníficamente con el oráculo de Elías, que vaticina que del último milenio faltarán algunos años[37].

Precisamente las grandes novedades celestes de la década de 1570 habían llevado a Röslin a concebir y desarrollar un vasto programa hermenéutico en tres partes: un *speculum mundi*, un *speculum ecclesiae* y un *speculum naturae*. En este programa investigación cronológica y astronómico-cosmológica se unían a un examen del conjunto de la historia profana y eclesiástica con el fin de determinar (según dirá en un examen posterior de su trayectoria intelectual, publicado en 1609) «*in was zeiten wir weren*/ unnd *wie weit wir von anfang der Welt*/ unnd *wie nahe*

De usu partium coeli Oratio in laudem Summi Boni, patris aeterni, mentis aeternae, filii eius & spiritus sancti utriusque amoris substantialis & aeterni: ac Astronomiae commendationem, Ulrich Morhart der Ältere, Tubinga 1563, había recogido extensamente el motivo y lo había conectado también con el cumplimiento de la profecía de Elias en pp. 72-75. Eisenmenger publicó en 1568 una edición, ampliada con sus propias consideraciones, del tratado de Ciprianus Leovitius; cf. S. Eisenmenger, *Warhafftige weissagung der fürnemsten dingen so vom M. D. LXIIII. Jar biß auff das 1607. sich zutragen werden; auß den Finsternussen und grossen Ephemeri des Hochgelerten Cypriani Leovicii, und auß dem Prognostico Samuelis Syderocratis, gezogen und zusamen gestellt,* Basilea 1568. Sobre Eisenmenger, notorio seguidor de Caspar Schwenckfeld expulsado por ese motivo de la universidad de Tubinga, véase M. Á. Granada, «Samuel Eisenmenger on the nova of 1572. A critical edition of his tract '*DE STELLA NOVA apparente in stellato coelo consideratio et obseruatio*' (January 1573)», *Acta Historica Astronomiae*, 52 (2014), pp. 5-70.

[37] Ibidem, sig. H2r.

wir biß zu endt kommen weren»[38] . La primera parte parece ya concluida con un manuscrito titulado *Speculum et harmonia mundi, Das ist Wellt Spiegel Erster Theil*, que Röslin parece haber finalizado en 1579[39]. En este manuscrito Röslin presenta su descubrimiento de las proporciones numéricas que rigen el número total de gobernantes o *potestates* civiles y eclesiásticas en los tres periodos de la historia según la profecía de Elías, constituyendo lo que podríamos denominar el 'esqueleto' de la historia. Limitándonos únicamente al campo profano, se trata de que el número de emperadores de la cuarta y última monarquía (el imperio romano-germánico) se ha alcanzado ya con el actual emperador Rodolfo II, un número determinado por una proporción numérica con respecto a los regentes en los dos periodos anteriores (de ca. 2000 años cada uno): el periodo de 'Vacío' anterior a Abraham y Moisés y el periodo de la 'Ley'. El número de los 'regentes' en estos dos primeros periodos era de 7x3=21 en el 'Vacío', número que se doblaba en el segundo 14x3=42. En el tercer y último periodo, el de la 'Gracia o el Evangelio', la proporción era triple con respecto al segundo: 42x3=126. Según Röslin este último número se había alcanzado con Rodolfo II y la suma de los tres daba un total de 189, número perfecto ($7x3^3$), múltiplo a su vez de los dos números sagrados 3 y 7. El cumplimiento de todos estos números, unido a los prodigios celestes y al cumplimiento de las revoluciones planetarias, lleva a pensar que los próximos años serán los de las grandes 'mutaciones' (*Enderungen*) previas a la segunda venida de Cristo[40].

---

[38] «En qué tiempo nos hallamos y cuán lejos del comienzo del mundo y qué cerca hemos llegado del fin», H. Röslin, *Historischer / Politischer und Astronomischer naturlicher Discurs Von heutiger zeit Beschaffenheit / Wesen und Standt der Christenheit und wie es ins künfftig in derselben ergehn werde / Aus anleitung dero von Anno 1600. her am hohen Himmel erschienenen grossen Wunderzeichen / sonderlichen dess Cometens anno 1607. genommen*, Conrad Scher, Estrasburgo 1609, sig. Aiv, r; la cursiva es nuestra.

[39] H. Röslin, *Speculum et harmonia mundi. Das ist: Wellt Spiegel. Erster Theil: Mit vergleichung der Monarchien und Welt Regimenten durch die umbstend der örtern, zeitten und personen auß Gottes radtschlag mit den selbigen nach seinem werck der Creation vnd Schöpffung fürgenommen, von anfang der Welt bis zu end geführt: Darin vnd zum rechten verstandt der Prophecey Danielis unnd Offenbarung Johannis gutte anleittung geben wird. Zur Erkundigung diser letsten gefahrlichen zeiiten meniglich dienstlich, sonderlich aber den Potentaten vnd Regenten der Christenheit zu nutz, warnung und uffmunterung gestelt und geschrieben*, Württembergische Landesbibliothek in Stuttgart (Cod. Theol. et philos. Fol. 62).

[40] Resumimos lo que hemos desarrollado más extensamente en M. Á. Granada, «Roeslin's Chronological Conception and a New Manuscript Source», *Early Science and Medicine*, 18 (2013), pp. 231-265. Véase también Idem, «Helisaeus Röslin: «4 Esdras et l'avènement du royaume du Christ», en E. Mehl y N. Roudet, eds., *Le temps des astronomes. L'astronomie et le décompte du temps: De Pierre d'Ailly à Newton*, Les Belles Lettres, Paris 2017, pp. 123-149.

Röslin divulgó este descubrimiento en el tratado que, bajo el pseudónimo de Lambertus Floridus Plieningerus, publicó en 1583 contra la reforma del calendario (*Kurtz Bedenckhen von der Emendation dess Jahrs*, Estrasburgo) y según allí mismo dice envió un informe al respecto al emperador Maximiliano II (muerto en 1576)[41]. En 1596 David Herlicius (1557-1636) se hizo cargo de todo ello (seguramente a partir de la lectura del tratado contra el calendario gregoriano) con admiración en su *Astronomisch Schreiben an Ihr Churf. G. zu Brandenburg: Von deß itzigen Türckischen Reichs Untergang und endlicher Zerstörung/ auch von Veränderungen etlicher verlauffener Zeiten/ unnd wie lang die Welt noch zustehen habe/ neben etlicher Zeichen und Comet Stern am Himmel. Alles aus etlichen Coniecturen und Vermuthungen auß der H. Schrift/ Sternkunst und historien genommen* (Stettin 1596).

De esta manera, cronología e historia constituyen la disciplina reina a la que la astronomía y cosmología, con sus cálculos de los periodos celestes y su teoría de las novedades celestes, parecen estar subordinadas dentro de una global perspectiva escatológica. Y que Röslin se veía a sí mismo como la suprema autoridad en el campo de la cronología lo testimonia claramente su amigo Johannes Kepler (1571-1630) en una carta de agosto de 1599 al amigo común Michael Maestlin. Kepler dice con buena dosis de ironía:

> *De chronologicis.* […] *Gratius forsan erit, si transcribam quae de hac materia Röslinus ad me scripsit 27 Julii hujus 99.* ***Ultimum, inquit, finem astronomiae consecutus sum, gratia dei***, Welcher ist Chronologia, von welcher wegen ich auch die Astronomiam hab müessen zur Hand nemen. *In hoc studio autem tantum profecj*, das ich wol waiss, und auch mit warheitt sagen khan *(extra tamen jactantiam)* das weder Tycho, noch Maestlinus, noch Keplerus, noch all andere, mit all jren gedanckhen nit dahin khommen werden. *Nam negocii difficultatem ego expertus sum*. Und bin auch durch sondere Hülff gottes beides *in sacro et prophano calculo* mit Hülff *Astronomici calculj* also hindurch khommen, das mir nit ein *scrupulus* pleiben

[41] H. Röslin, *Kurtz Bedencken Von der Emendation dess Jahrs*, cit. (nota 12), p. 149v: «Es wirdt zwar ein Schriftlich Bedencken umbgetragen/ welches an Keys. Majestat/ hochlöblichster Gedechtnuß Maximilianum den andern gestellt/ unnd ubergeben worden ist/ darinn auß Vergleichung und Analogia der Succession und Glieder der Zeit deß Ledigen und Gesatzes (*Vacui & Legis*) erwiesen wird unnd demonstriert/ daß die Succession und Zahl der Keyser/ als der dritten Zeit *Gratiae vel Evangelii* auch erfüllt sey und zu End lauff». Cf. Granada, «Roeslin's Chronological Conception and a New Manuscript Source», cit. (nota 40).

> soll, sonder sich alles richtig findet, und *ad manus* gibt, wölliches Gott will, bald soll offenbar werden[42].

En la tardía fecha de 1612 Röslin reveló todos sus descubrimientos en una *Tabella des Welt Spiegels* impresa en Francfort del Meno con ocasión de la coronación del emperador Matías I[43]. Interesante es el hecho, que si no estamos equivocados no ha sido señalado hasta hoy, de que los componentes estructurales básicos de la *Tabella* de Röslin (fig. 2) fueron recogidos por el influyente enciclopedista, milenarista y calvinista, Johann Heinrich Alsted (1588-1638) en la tabla titulada *Speculum mundi*, publicada en 1624 en su *Thesaurus Chronologiae* (fig. 3)[44]. Alsted traduce al latín la estructura básica de la *Tabella* rösliniana. El cambio más significativo es su decisión de introducir en la segunda columna de la izquierda el tema de las Cuatro monarquías (Daniel 2), con el significativo cambio de reducir la tradicional interpretación a tres (Asiria, Persa-Griega y Romana, conectadas con los puntos cardinales: Este, Sur, Oeste) para añadir como cuarta la Monarquía Septentrional que el *Thesaurus Chronologiae* asocia al León del septentrión,[45] motivo to-

---

[42] J. Kepler, *Gesammelte Werke*, cit. (nota 11), vol. XIV, carta nº 132 (Agosto 1599), p. 45: «Sobre cuestiones cronológicas. […] Será quizá mejor si refiero lo que Röslin me escribió sobre estos temas el 27 de julio. **He alcanzado, dice, por la gracia de Dios, el último fin de la astronomía, que no es otro que la cronología,** por cuyo motivo he tenido que tomar en consideración la astronomía. He progresado tanto en este estudio que sé muy bien [...] que ni Tycho, ni Maestlin, ni Kepler, ni ningún otro, con todas sus ideas, llegará hasta ahí. Soy consciente de la dificultad de la tarea. Y he progresado tanto con la especial ayuda de Dios, tanto en el cálculo sagrado como en el profano y con la ayuda del cálculo astronómico, que no me cabe ninguna duda de que todo se resolverá correctamente, todo lo cual se pondrá, Dios mediante, de manifiesto muy pronto»; la negrita es nuestra.

[43] Sobre el planteamiento de la *Tabella* véase nuestros trabajos mencionados *supra* (nota 40). Algunos de los temas fuertes de la *Tabella*, en especial el tema de la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia los hemos abordado en M. Á. Granada, «Helisaeus Röslin y la libertad de religión», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 31 (2014), pp. 69 -88.

[44] Sobre Alsted véase el importante estudio de H. Hotson, *Paradise Postponed: Johann Heinrich Alsted and the Birth of Calvinist Millenarianism*, Dordrecht-Boston-Londres 2000. Hotson concede bastante atención a la cronología de Alsted y subraya la importancia y significado de su tabla, cuyo título *Speculum mundi* es un eco de Röslin; cfr. pp. 26-30 (con reproducción de la tabla en p. 28), 53-61, 114-116. Sin embargo, Hotson no se ha percatado de que Alsted se limita a reproducir la *Tabella* de Röslin con los pocos cambios que indicamos a continuación.

[45] J. H. Alsted, *Thesaurus Chronologiae*, Herborn 1624, pp. 325 s.: «Philosophi rerum astronomicarum peritiores numerant quatuor monarchias [...] secundum quatuor cardines mundi. Prima est orientalis, Assyriorum: secunda meridionalis, Persarum & Graecorum: tertia occidentalis; Romanorum: quarta septentrionalis, sive borealis, quam Deus constituet in septentrione per leonem septentrionalem".

mado de 4 Esdras por la mediación del alquimista paracelsiano Michael Sendivogius (1566-1636)[46] y la literatura rosacruciana, cuyo motivo estaba destinado a tener una gran difusión en la propaganda protestante de la Guerra de los Treinta Años, por su identificación con Gustavo Adolfo de Suecia[47].

Por su parte, Kepler, aunque como «honesto luterano» aceptaba la escatología desde el plano de la fe, creó con su *Astronomia nova* de 1609 una astronomía conexa a una nueva física celeste que venía a emancipar definitivamente a la astronomía y a la cosmología de su tradicional subordinación a la cronología. Y en su *Epitome astronomiae copernicanae* de 1618 Kepler llegaría a afirmar programáticamente que la Astronomía «tiene como disciplina subordinada la Cronología»[48]. Con ello el astrónomo imperial echaba por tierra el planteamiento del, para nosotros, hoy oscuro Helisaeus Röslin, que en 1609 había reafirmado sus posiciones frente a Kepler diciendo:

> Kepler no llevará a cabo nada perfecto en la física, porque no tiene experiencia en la alquimia, que es la verdadera anatomía de la naturaleza. Estos dos estudios, el des-

---

[46] M. Sendivogius, *Tractatus de sulphure*, en *Novum lumen chymicum*, Ginebra 1628, pp. 11s.: «Iam illa Monarchia quarta Borealis incipere habet. Iam tempora appropinquant, mater scientiarum veniet, maiora elucidabuntur, quam in his tribus praeteritis Monarchiis factum est, quoniam hanc Monarchiam (ut veteres divinarunt) plantabit Deus per unum ex Principibus, omnibus virtutibus ditatum, quem fortasse nobis iam tempora produxerunt: Habemus enim in hac parte boreali Principem Sapientissimum ac bellicosissimum, quem nullus Monarcharum victoriis superat, humanitate ac pietate nullus excellit. In hac Monarchia Boreali, Deus omnium conditor rerum, maiora arcana sine dubio in natura elucidabit, quam illis temporibus, ubi aut Paganorum, aut Tyrannorum Principum sedes fuit. Sed has Monarchias Philosophi non secundum potentiores, sed secundum Cardines mundi numerant. Inprimis Orientalem, postea Meridionalem; iam vero Occidentalem habent, & ultimam Septentrionalem in hac parte Boreali spectant, de quibus in Harmonia dabitur. In hac Septentrionali attractiva polari Monarchia, ut Psalmista ait: *Misericordia & veritas obviabunt sibi, pax & iustitia osculabuntur; Veritas de terra orietur, & Iustitia de coelo prospiciet* [Salmo 85, 11-12]. Unum ovile, & unus pastor [Juan 10, 16]: Scientiae multae sine invidia, quod & ego cum desiderio expecto». La primera edición se publicó en Colonia en 1617.

[47] Sobre el origen y fortuna de la figura escatológica del 'León Septentrional' como el príncipe llamado a derrotar al anticristo romano y al águila habsbúrguica, de acuerdo con 4 Esdras (capítulos 11-12), véase A. Hamilton, *The Apocryphal Apocalypse. The Reception of the Second Book of Esdras (4 Ezra) from the Renaissance to the Enlightenment*, Oxford 1999, pp. 163-165, 171, 193 s. y C. Gilly, «Der 'Löwe von Mitternacht', der 'Adler' und der 'Endchrist': Die politische, religiöse und chiliastische Publizistik in den Flugschriften, illustrierten Flugblättern und Volksliedern der Dreissigjährigen Krieges», en *Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert*, ed. por la Bibliotheca Philosophica Hermetica, Ámsterdam 2002, pp. 249-268.

[48] Kepler, *Gesammelte Werke*, cit. (nota 11), vol. VII, p. 23.23.

> cubrimiento de los verdaderos principios en física y el del verdadero fundamento de la cronología, están reservados para mí, pues yo no he perdido el tiempo en esas cosas que la mayoría de la gente educada persigue, pues ¿qué me importan a mí esas disciplinas escolares? Por el contrario, yo me he entregado a [descubrir] lo que está mal planteado en esta [la cronología] y permanece oscuro e imposible de conocer por ellas. Y sostengo que esta es mi vocación y la aspiración de mi vida. Y he llegado hasta el final, con la ayuda y gracia de Dios, el cual se digne bendecir y prolongar mi vida de suerte que pueda desvelar y sacar a la luz tan gran cosa[49].

El planteamiento apocalíptico y todas sus construcciones derivadas todavía continuarían vivos al menos durante todo el siglo XVII, en conexión con los grandes conflictos europeos (Guerra de los Treinta Años, revolución inglesa, etc.) y toda la dinámica intelectual más o menos asociada a ellos. Lo que hemos presentado aquí a propósito del siglo XVI, y ciertamente en el ámbito protestante, tiene una réplica en tono menor en el ámbito católico, si bien aquí las inquietudes y esperanzas apocalípticas se habían desarrollado con otros motivos, especialmente el descubrimiento y evangelización de América[50]. En cualquier caso, sin embargo, la nueva imagen de la naturaleza y de su funcionamiento resultante de la revolución científica, con el consiguiente desprestigio de disciplinas como la astrología, anteriormente tenidas por 'científicas'[51]; la secularización de la concepción teológico-providencialista de la historia, con la emancipación consiguiente del sujeto humano,

---

[49] Röslin, *Discurs*, *op. cit.*, sig. Div r: «Würdt Kepplerus in *Physicis*, weil er der *Alchimiae* so die recht *Anatomia Physices* ist/ unerfahren/ nichts vollkommen praestirn und leisten können,/ wie auch *in Chronologicis* nichts, diese zwey *studia*, als *in phisicis* die rechte *principia*, und *in Chronologicis* den rechten grund an tag zu geben/ seind mir vorbehalten/ wie ich auch mein zeit *cursum* und lauff nicht zugebracht in denen Sachen die andere Gelehrten auch wissen/ (dann was sollen mir diese Schulkünsten) sonder in diesem was unrichtig ist/ und ihnen verborgen/ und zuwissen unmüglich/ darauff hab ich mich begeben/ und halte auch dieses meines lebens *cursum* und lauff/ und mein Vocation sein/ bin auch mit Gottes hülff und gnaden herdurch kommen/ der gebe weiter Segen und Leben/ so es sein wil/ solches zu eröffnen und an tag zubringen». Sobre la disputa entre Röslin y Kepler en estos momentos véase M. Á. Granada, "After the nova of 1604: Roeslin and Kepler's Discussion on the Significance of the Celestial Novelties (1607–1613)", cit. (nota 15).

[50] Véase A. Prosperi, «America e Apocalisse: Note sulla "conquista spirituale" del Nuovo Mondo», cit. (nota 24).

[51] Véase S. J. Schechner, *Comets, Popular Culture, and the Birth of Modern Cosmology*, Princeton 1997, pp. 104-129. Véase además R. Vermij, «Seventeenth-Century Dutch Natural Philosophers on Celestial Influence» y S. Vanden Broecke, «From Cosmic Governance to Governmentality: Man, Cosmos, and Sublunary Order in Seventeenth-Century French Critiques of Astrology», en M. Á. Granada, P. J. Boner, D. Tessicini, eds., *Unifying Heaven and Earth: Essays in the Hisotry of Early Modern Cosmology*, Barcelona 2016, pp. 291-315 y 317-342.

ante quien parecía abrirse un futuro de progreso indefinido y de bienestar creciente, trajeron consigo, desde la época de la Ilustración, el ocaso de la idea del 'apocalipsis'.[52] Que ésta, sin embargo, ha regresado, al menos desde el estallido de la Gran Guerra de 1914 y en sucesivas oleadas de muy diverso tipo (desde el holocausto nuclear al cambio climático, al impacto de posibles meteoritos, pandemias o sencillamente a la crisis económica global) para sumirnos como mínimo en la perplejidad, el desconcierto y la ansiedad, es algo tan evidente que no requiere ulterior argumentación.

BY NC ND

[52] Véase K. Löwith, *Historia del mundo y salvación: Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, 2007 (primera edición inglesa de 1949; primera edición alemana de 1953). No conseguimos ver que Hans Blumenberg (véase H. Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia 2008) haya deslegitimado o superado la tesis de Löwith.

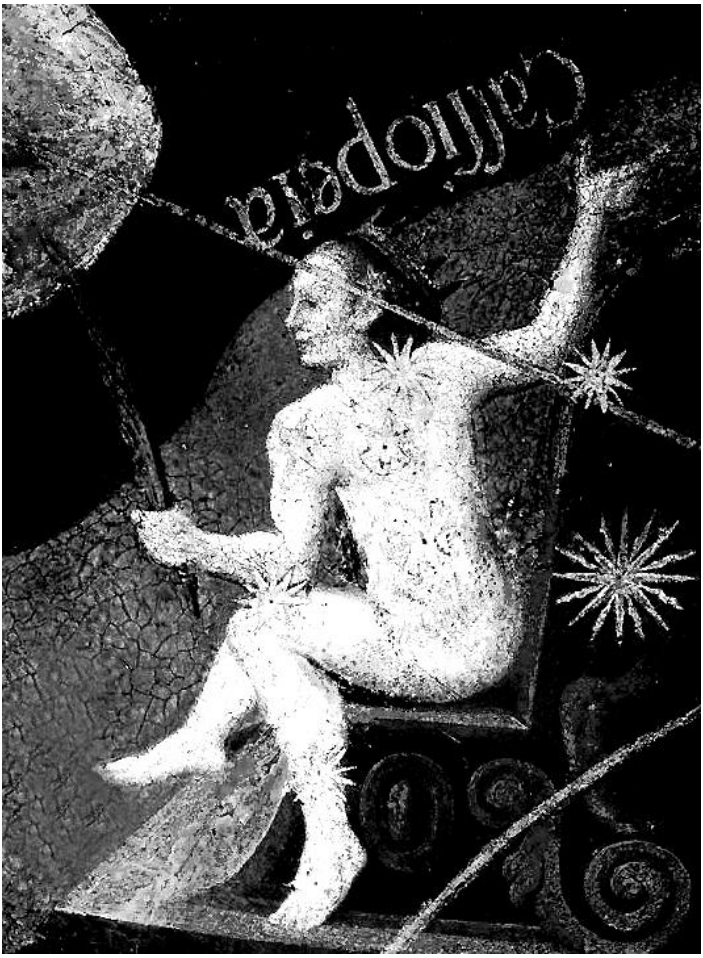
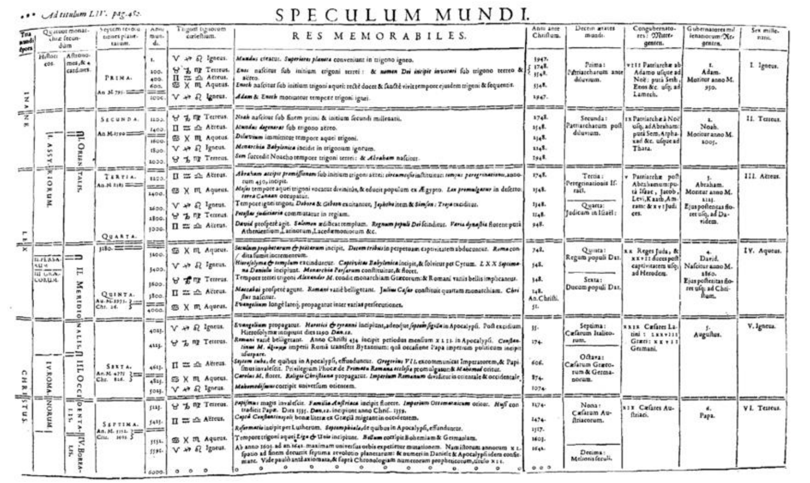


Fig. 1 Constelación de Casiopea en el globo celeste del reloj astronómico de la ciudad de Estrasburgo. En la cátedra, detrás de las nalgas de Casiopea se puede ver la nova de 1572, de tamaño mayor que todas las demás estrellas de la constelación

Tabella des Weltspiegels.

Darinnen Christliche Göttliche vnd Politische Sachen in einer Harmoni vnd Vergleichung gegen einander gestellt werden/nach den sieben Revolutionen der Planeten vnd zehen Altern/von Anfang der Welt biß zu Endt.

Fig. 2 H. Röslin, *Tabella des Welt Spiegels*, Leipzig. Lorentz Kobern, ejemplar en la Biblioteca digital de la Sächsische Landesbibliothek–Staats- und Universitätsbibliothek Dresden.



SPECULUM MUNDI.

RES MEMORABILES.

Fig. 3 Johann Heinrich Alsted, *Thesaurus chronologiae* (Herborn 1637).

9. La Reforma y la Revolución científica

Los tres acontecimientos más importantes del siglo XVI pueden ser, por orden cronológico de su inicio, el descubrimiento e incorporación de América al viejo mundo a partir de 1492, la Reforma protestante (iniciada con la proclamación y difusión a partir del 31 de octubre de 1517 de las 95 tesis de Lutero contra las indulgencias) y la revolución cosmológica que, iniciada en el ámbito de la astronomía con la publicación en 1543 de la obra de Nicolás Copérnico, iba a transformarse en una revolución científica total que culminó a finales del siglo XVII con la obra de Newton.

En el título de este capítulo figuran los dos últimos y a ellos me voy a limitar, en el entendido de que la conjunción copulativa que une los dos términos del titulo no indica una mera yuxtaposición o suma de conceptos y realidades independientes, sino la existencia de una más o menos profunda trabazón y conexión entre ambos acontecimientos o movimientos; una conexión que es ciertamente problemática y discutida, y en la que el punto de partida y el radio vector influyente y determinante es, presuntamente, la Reforma religiosa. Ello no implica, obviamente, ver la revolución científica como un efecto exclusivo de la Reforma protestante y pensar que solamente pudo tener lugar lugar como consecuencia de la preexistente reforma religiosa y sus efectos espirituales y sociales. Es una posición, sin duda, más correcta aquella que parte de la hipótesis de que la Reforma protestante (sin minimizar la religiosidad católica y su Contrarreforma) tuvo un impacto sobre momentos, personajes, países y problemas concretos en el proceso de revolución científica que tuvo lugar en los siglos XVI y XVII y, además, que fue decisiva en la configuración de marcos conceptuales, instancias legitimadoras y representaciones metateóricas de la fundamentación y finalidad de la nueva ciencia. A esto voy a tratar de hacer referencia en este ensayo, en el que me propongo abordar sucintamente dos momentos y problemas: por un lado, la actitud inicial de Lutero y Melanchthon ante la enseñanza de la filosofía natural en la universidad y su rechazo, teológicamente motivado, de la ciencia natural heredada (básicamente aristotélica), al que siguió la reforma promovida por Melanchthon de la filosofía natural en el marco de la fundamental distinción luterana entre los ámbitos de la *Fe* y la *Ley*; por otro lado, el clásico punto de la influencia del puritanismo de impronta calvinista o más en general del protestantismo (básicamente el anglicanismo latitudinario) en la formación de un clima social favorable a la ciencia y en la configuración de un *ethos* de la empresa científica (manifiesto por ejemplo en el programa baconiano) que marcaron decisivamente el proceso de revolución científica en la Inglaterra del siglo XVII y el posterior trasvase al continente de una concepción de la

ciencia que podemos denominar *positivista* en conexión con lo que se ha llamado «una cultura del *hecho*»[1].

Esto no quiere decir que el primer gran acontecimiento señalado (el Nuevo Mundo, América) no tuviera un efecto en el plano científico. La llegada al ecuador y el paso al hemisferio austral echaron por tierra principios cosmológicos y cosmográficos importantes y sólidamente asentados en la ciencia heredada de los griegos y en particular en la dominante cosmología y filosofía natural de Aristóteles, con toda una serie de implicaciones en el plano antropológico y religioso (problema del poligenismo vs. monogenismo adámico, de la cronología bíblica). Por otra parte, la colonización del Nuevo Mundo ejerció un impacto considerable sobre ámbitos intelectuales importantes como la Historia Natural (botánica, zoología, farmacología) y la cosmografía o geografía, pero no se puede decir que todo ello resultara determinante en la transformación de los fundamentos teóricos y principios metateóricos y teleológicos de la ciencia europea. Por eso, si se puede hablar de un problema y campo de reflexión "Reforma-revolución científica" que se extiende hasta los principios últimos del saber, tal cosa no ocurre en un hipotético "Nuevo mundo y revolución científica", cuyas implicaciones no parecen llegar hasta el nivel de los fundamentos y principios[2].

Una de las más recientes reafirmaciones de la tesis del origen protestante de la ciencia moderna es la efectuada por Peter Harrison en su libro *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science* (Cambridge 1998). A diferencia de formulaciones anteriores de la tesis, en la línea de Max Weber-Robert K. Merton o de Charles Webster (a las que me referiré más adelante), Harrison sostiene que «el surgimiento de la ciencia moderna está unido a la interpretación protestante de los textos [concretamente a la adopción de una lectura literal o histórica de la Escritura y cualquier otro texto o libro, incluido el "libro de la naturaleza", M.Á.G.], una aproximación que puso fin al mundo simbólico de la Edad Media y estableció las condiciones para la investigación científica y la explicación tecnológica de la naturaleza»[3].

Esto es sin duda una exageración y el resultado de un profundo desenfoque histórico. Un historiador eminente de la filosofía medieval, Tullio Gregory, estableció ya en la década de 1970, que la inicial visión cristiana de la naturaleza en el

---

[1] Véase el excelente estudio de Barbara J. Shapiro, *A Culture of Fact: England, 1550-1720*, Cornell University Press, Ithaca-Londres, 2000.

[2] Al menos, la relación entre el descubrimiento del Nuevo mundo y la revolución científica no ha tenido la misma presencia en la historia de la ciencia a lo largo del siglo XX que el problema de la relación de la Reforma protestante con la llamada 'Revolución científica'.

[3] P. Harrison, *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. i.

Alto Medievo, según la cual la Naturaleza es un libro en el que Dios expone el contenido del libro de la Escritura a la humanidad iletrada y que por consiguiente debe ser leído alegórica o simbólicamente (así el pelícano y su presunta costumbre de abrirse el pecho para alimentar con su sangre a sus crías es, como dice San Agustín en su *enarratio* del salmo 101, una representación simbólica del sacrificio redentor de Cristo enseñado en la Biblia y en la predicación), dejó paso a partir del siglo XII a una explicación de la naturaleza a partir de las causas segundas y del registro observacional de los fenómenos. El cambio fue consecuencia primeramente del desarrollo de una explicación causal de la naturaleza inspirada en el *Timeo* platónico y luego de la transmisión al Occidente latino de la ciencia grecoárabe y de la recuperación del corpus aristotélico como paradigma de la ciencia natural. En suma, aunque la interpretación alegórica de la Escritura y de la naturaleza siguió presente (en el segundo caso en el género de las Enciclopedias), la interpretación literal o histórica estuvo no menos presente y desde luego lo estuvo la lectura natural o física del 'libro de la naturaleza'[4].

Así, por ejemplo, la adhesión a una lectura literal de la Escritura en el campo astronómico-cosmológico de la posición y movimiento de la Tierra (suscitado por la reforma astronómica de Copérnico) estuvo presente tanto en el campo protestante como en el católico: en el primer caso, desde la obra de Melanchthon *Initia doctrinae physicae* (1549, 1550 y siguientes), era habitual la presencia de todas las autoridades o pasajes bíblicos que establecían en su literalidad la centralidad e inmovilidad de la Tierra; en el ámbito católico ocurre lo mismo, ya desde la primera respuesta (obra del dominico Giovanni Maria Tolosani en la década de 1540; réplica que permaneció inédita), pero puede ser interesante considerar rápidamente un testimonio esclarecedor en un momento decisivo: la posición adoptada por el cardenal Roberto Bellarmino (1542-1621) a propósito del debate en torno al movimiento de la Tierra tras los descubrimientos telescópicos de Galileo y la confirmación, o al menos el apoyo, que el copernicanismo parecía encontrar en los satélites de Júpiter, las fases de Venus o las manchas solares. El 12 de abril de 1615 Bellarmino escribía al carmelita Paolo Foscarini (1565-1616):

> Digo que si hubiera una verdadera demostración de que el Sol está ubicado en el centro del mundo y la Tierra en el tercer cielo, y que el Sol no gira en torno a la Tierra, sino que la Tierra gira en torno al Sol, entonces sería necesario ir con mucho cuidado al explicar las Escrituras que parecen contrarias, y decir más bien que no las

[4] Véase, para una exposición de conjunto, T. Gregory, «La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XIIe siècle», en J. E. Murdoch-E. D. Sylla, eds., *The Cultural Context of Medieval Learning*, Reidel, Dordrecht, 1975, pp. 193-218.

> entendemos, que decir que es falso lo que se demuestra. Pero no creeré que exista tal demostración hasta que me sea presentada. No es lo mismo demostrar que, supuesto que el Sol esté en el centro y la Tierra en el cielo, se salvan las apariencias, que demostrar que verdaderamente el Sol esté en el centro y la Tierra en el cielo, porque la primera demostración creo que puede darse, pero de la segunda tengo muy serias dudas, y en caso de duda no se debe dejar la Sagrada Escritura, tal como ha sido expuesta por los Santos Padres[5].

La disposición por tanto a una lectura literal de la Escritura en relación con la problemática abierta por Copérnico y a partir de ella rechazar la posibilidad de la realidad física del movimiento de la Tierra estaba presente tanto en el campo católico como en el reformado. La diferencia de actitud no se daba, por consiguiente, en el ámbito teórico, de las doctrinas científicas propiamente dichas (geocentrismo / heliocentrismo), sino que hemos (creo) de buscarlas más bien en un ámbito metateórico de fundamentación, legitimación, finalidad de la ciencia natural y en el campo de la valoración social de la ciencia.

Y en el caso concreto que he empezado a delinear (el problema del copernicanismo) es más interesante atender a una realidad que es, esta sí, manifiesta y diferente en los dos campos confesionales: la valoración de Aristóteles y su física. En el campo católico la continuidad heredada de la tradición universitaria medieval de filosofía natural se unió al triunfo en Trento de la corriente que imponía el aristotelismo como lenguaje de la teología católica (por ejemplo, en la formulación del dogma eucarístico), con la consiguiente conservación de Aristóteles como 'el Filósofo' y de la tradición aristotélico-escolástica como paradigma discursivo y teórico. A ello se añadió, en la Compañía de Jesús, la entronización de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino como autoridades definitorias de la «doctrina sólida y uniforme» que la Compañía debía seguir en su enseñanza y en sus publicaciones, en virtud de las directrices emanadas del General de la orden, Claudio Aquaviva (General entre 1581 y 1615) en 1611 y 1613[6]. Por el contrario, en el campo protestante, Lutero (cuya formación teológica se había realizado en el marco del nominalismo de matriz ockhamista) y Melanchthon criticaron desde el primer momento la doctrina de Aristóteles y toda la tradición aristotélico-escolástica como 'sofística' e incompatible con la sana doctrina cristiana de la justicia de la fe y de la distinción entre fe y ley, clamando por un abandono de la enseñanza de la física aristotélica y

---

[5] Véase Galileo Galilei, *Carta a Cristina de Lorena*, Madrid, Alianza 2006, pp. 163 s. (traducción ligeramente modificada).

[6] Véase R. J. Blackwell, *Galileo, Bellarmine, and the Bible*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-Londres, 1991, pp. 51 y 136-147.

de sus comentadores escolásticos en el currículum de la facultad de artes. Así Lutero, en una carta de febrero de 1517, antes de la proclamación de las Tesis, decía:

> Nada deseo más fervientemente que revelar a muchos la verdadera cara de ese actor [Aristóteles], que ha embaucado a la Iglesia tan tremendamente con su máscara griega, y mostrarles toda su ignominia, con sólo que tuviera tiempo para ello. Estoy trabajando en unas breves notas sobre el primer libro de la *Física* con las que estoy decidido a repetir la historia de Aristeo contra este Proteo mío[7].

Un año después, en la Disputación de Heidelberg (abril de 1518), Lutero añadió a las 28 tesis teológicas doce tesis filosóficas en las que arremetía contra la filosofía de Aristóteles en diversos puntos; y en una nota escrita poco después de dicha disputa afirmó:

> Aun en el caso de que nos atengamos a su opinión [de Aristóteles] con la máxima fidelidad posible, tal como he propuesto aquí, ninguna ayuda podemos sacar de él no sólo con respecto a la teología y las Sagradas Escrituras, sino también con respecto a la misma filosofía natural. Pues, ¿de qué sirve al conocimiento de las cosas si puedes cavilar y banalizar sobre la materia, la forma, el movimiento, lo finito y el tiempo, palabras tomadas y copiadas de Aristóteles?[8].

Abordaré más adelante la adopción y desarrollo por Melanchthon de este inicial rechazo de la autoridad de Aristóteles, no sólo como marco conceptual para el desarrollo de la 'ciencia' teológica, sino también como paradigma de la filosofía natural, así como su posterior palinodia o recantamiento, siempre dentro de los límites de la teología luterana de la justicia de la fe y la función de la ley. De momento lo que nos interesa es constatar esta profunda diferencia ante la autoridad científica de Aristóteles entre el mundo reformado y el católico.

Esta diferencia, además, nos permite comprender la distinta actitud (en términos generales) en ambos ámbitos ante el uso del principio hermenéutico de la «acomodación divina a la opinión vulgar» en la Biblia, principio ya operativo en la Patrística (San Agustín, por ejemplo) y presente ya en la hermenéutica judía del Antiguo Testamento («Dios habla el lenguaje de los hombres»)[9]. Mientras que la dependencia católica con respecto a Aristóteles impide (en línea de máxima) la

---

[7] Citado en Sachiko Kusukawa, *The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melanchthon*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 32.
[8] Ibid., p. 36.
[9] A. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middles Ages to the Seventeenth Century*, Princeton University Press, Princeton 1986, pp. 213-234.

aplicación de la doctrina a los pasajes veterotestamentarios que hablan de la inmovilidad de la Tierra[10], en el campo protestante tal cosa no es universal (y así vemos que no la lleva a cabo ni Melanchthon ni sus discípulos, los cuales adoptan en cambio una recepción 'instrumentalista' o 'ficcionalista' de Copérnico y su tesis del movimiento de la Tierra)[11]. La asumió en cambio (para conciliar el texto escriturístico con la realidad física del movimiento de la Tierra) Georg Joachim Rheticus (como es sabido discípulo de Melanchthon), seguramente en connivencia con el propio Copérnico, en su tratado *De motu terrae et Scriptura* (finalmente no publicado y sólo descubierto e impreso en 1984)[12]. Y aunque tampoco él fuera partidario de Copérnico, sino por el contrario convencido de la realidad del viejo cosmos aristotélico, Calvino promovió esta hermenéutica en sus comentarios al Génesis y a los Salmos, con lo cual ofreció a nuevas generaciones de autores protestantes la posibilidad de asumir la realidad del cosmos copernicano sin entrar en conflicto con el texto bíblico[13]. Pero no sólo eso, sino que en el mismo ámbito luterano y con independencia de la posición de Melanchthon y sus discípulos, otros luteranos (Michael Maestlin, Christoph Rothmann, Johannes Kepler) asumieron la realidad del mundo heliocéntrico y del movimiento de la Tierra. En líneas generales, el mundo protestante estuvo más abierto a la cosmología heliocéntrica, pero el hecho de que autores católicos como Giambattista Benedetti, Galileo, Descartes

---

[10] Véase Bellarmino en la citada carta a Foscarini: «Digo que, como Vuestra Paternidad sabe, el Concilio [de Trento] prohibe explicar las Escrituras contra el consenso común de los Santos Padres; y si Vuestra Paternidad quisiera leer no solamente los Santos Padres, sino también los comentarios modernos sobre el Génesis, sobre los Salmos, sobre el Eclesiastés y sobre Josué, advertirá que todos están de acuerdo en explicar literalmente [*ad litteram*] que el Sol está en el cielo y gira a gran velocidad en torno a la Tierra, y que la Tierra está muy alejada del cielo y está inmóvil en el centro del mundo. Considere ahora usted, con su prudencia, si la Iglesia puede tolerar que se dé un sentido contrario al de los Santos Padres y todos los comentaristas griegos y latinos. Y no se puede responder que esto no es materia de fe, porque si no es materia de fe *ex parte obiecti,* es materia de fe *ex parte dicentis*», loc. cit. (nota 5), p. 163 (traducción ligeramente modificada).

[11] Véase R. S. Westman, «The Melanchthon Circle, Rheticus and the Wittenberg Interpretation of the Copernican Theory», *Isis,* 66 (1975), pp. 165-193. Esta propuesta de interpretación de la astronomía copernicana, sin relevancia cosmológica o física, fue propuesta a los lectores de la *editio princeps* del *De revolutionibus* por Andreas Osiander (teólogo reformado de Nuremberg, encargado de la edición de la obra) en su epístola anónima «Al lector, sobre las hipótesis de esta obra».

[12] R. Hooykaas, *Georg Joachim Rheticus's Treatise on Holy Scripture and the Motion of the Earth, with Translation, Annotations, Commentary, and Additional Chapters on Ramus-Rheticus and the Development of the Problem before 1650*, North Holland, Ámsterdam-Oxford-Nueva York 1984.

[13] Sobre la adopción por Calvino de la acomodación divina, véase R. C. Gamble, ed., *Calvin and Science*, Garland, Nueva York-Londres, 1992.

fueran también copernicanos (omito a Giordano Bruno, por tratarse en su caso de un filósofo 'radical' en abierta ruptura y confrontación con el cristianismo) muestra que de nuevo (y en el marco teórico propiamente dicho) la fractura confesional no determina la adhesión o rechazo a la 'nueva ciencia'. Sabido es que la propuesta de Tycho Brahe (autor luterano) de un sistema cosmológico geoheliocéntrico tuvo seguidores tanto en el frente protestante como en el campo católico, por razones diversas, pero por una misma oposición al sistema heliocéntrico, en la cual oposición las motivaciones religiosas tenían un lugar muy importante.

1. Melanchthon y la reformulación de la filosofía natural

Fundada en 1502, bajo la égida de Johann Staupitz (1570-1524), vicario general de la orden de los agustinos eremitas a la que pertenecía también Lutero (1483-1546), la universidad de Wittenberg siguió la pauta de las universidades alemanas, en especial de Tubinga, *alma mater* de Staupitz. Por ello la enseñanza en la Facultad de artes estaba subordinada y dirigida a la facultad superior de teología, consistiendo en la exposición del corpus filosófico de Aristóteles según las vías de Duns Scoto y de Tomás de Aquino, como preparación necesaria para el posterior desarrollo del conocimiento de Dios en la *scientia theologica*, reina de las ciencias, de acuerdo con el método y autoridades escolásticas[14].

Esta enseñanza de la filosofía en general y de la filosofía natural en particular fue rechazada, como he señalado, en Wittenberg por Lutero (profesor en la facultad de teología) en virtud de su 'nueva' teología escriturística de la justicia pasiva de la fe y el nulo valor meritorio de las obras o la nula justicia activa del hombre caído. Este rechazo, que Lutero fundaba en la advertencia paulina en Colosenses 2, 8 («Mirad que nadie os engañe con filosofías y vanas falacias, fundadas en tradiciones humanas, en los elementos del mundo y no en Cristo»), comportó la batalla contra Aristóteles y sus seguidores, los 'sofistas' escolásticos. Por ello, y desde la perspectiva de una teología fundada en la Escritura, se promovió un cambio en la enseñanza en la facultad de artes, introduciendo la enseñanza de las lenguas bíblicas (griego y hebreo) y promoviendo la pericia en la expresión latina de acuerdo con los patrones humanistas para una formación de la personalidad dentro del esquema cristiano. Philipp Melanchthon (1497-1560) siguió inicialmente la crítica luterana y promovió una filosofía natural acorde con la antropología luterana y con una finalidad básicamente utilitaria según la edificación del hombre cristiano. El resultado fue la marginalización de Aristóteles, la introducción de elementos médi-

[14] Véase la excelente síntesis en Kusukawa, *The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melanchthon*, cit. (nota 7), cap. 1 («The way of the Schoolmen»).

cos y el descrédito de la filosofía natural pagana en tanto que incompatible con el mensaje del Evangelio.

Sin embargo, Melanchthon revisó esta posición cuando, tras la dieta de Worms (1521) y el subsiguiente refugio de Lutero en la Wartburg, se produjeron los desórdenes sociales en Wittenberg que acompañaron a las exigencias de profundización en la reforma teológica y eclesiástica formuladas por Andreas von Carlstadt (ca.1480-1541) y los llamados 'profetas de Zwickau'. Melanchthon sintió que tales desórdenes y exigencias eran el resultado de una profunda ignorancia teológica y del mandato divino de obediencia a la Ley y a la autoridad legítima como auxilio divino a la humanidad caída, tal como formularía en 1523 Lutero en su escrito *Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia*[15]. En los años siguientes nuevas manifestaciones de ignorancia y confusión teológica (el caso de Thomas Müntzer y del anabaptismo), unidas a la rebelión de los campesinos, fortalecieron este diagnóstico de Melanchthon y su convicción de la necesidad de una reforma de la enseñanza universitaria de la filosofía natural como conocimiento del estado de la *criatura* caída (tanto la naturaleza en general como la humana) y de la necesaria sumisión a la *Ley* en su doble dimensión de mandato para todos los hombres y de pedagogía para el acceso a la *Fe* y su justicia.

Esto se tradujo en una restauración controlada de Aristóteles, liberado del comentario medieval y como pensamiento de la Ley. Así, desde 1527 Melanc-thon comenzó a enseñar la *Ética Nicomaquea*, concentrándose casi siempre en el libro quinto como exposición de la justicia civil y de la virtud humana como obediencia a la ley civil[16]. Al mismo tiempo, Melanchthon promovió la enseñanza de las matemáticas (pura y aplicada, es decir, astronomía) concebidas como las platónicas «alas del alma» que posibilitan la elevación del alma y la contemplación del orden celeste como demostración de la creación divina y del gobierno providencial y teleológico del mundo por Dios en beneficio del hombre[17]. Matemáticas puras y aplicadas o "matemáticas mixtas" (astronomía) permitían un conocimiento (aunque in-

---

[15] Texto recogido en M. Lutero, *Escritos políticos*, estudio e introducción de J. Abellán, Tecnos, Madrid 1986.

[16] S. Kusukawa, *The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melanchthon*, cit. (nota 7), pp. 69-70.

[17] Melanchthon estableció en Wittenberg en 1521 dos cátedras de matemáticas, una inferior y otra superior. Tras diferentes vicisitudes las cátedras fueron concedidas en 1536 a sus discípulos Georg Joachim Rheticus y Erasmus Reinhold. Sobre este punto y los prefacios a diferentes obras escritos como encomio de las disciplinas matemáticas, véase Kusukawa, op. cit. (nota 7), pp. 134-144; K. Reich, «Melanchthon und die Mathematik seiner Zeit», en G. Frank und S. Rhein, eds., *Melanchthon und die Naturwissenschaften seiner Zeit*, Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen 1998, pp. 105-121; C. Methuen, «Zur Bedeutung der Mathematik für die Theologie Philipp Melanchthons», ibid., pp. 85-103.

completo) de Dios y de su esencia, así como de su operación sobre el mundo a través de la matemática. Al mismo tiempo, actuaban como una disciplina del alma y del carácter y fundamentaban la subordinación ética a la autoridad como una instancia de poder y de gobierno establecida por Dios[18].

Paralelamente Melanchthon llevó a cabo una reformulación de la enseñanza de la filosofía natural, entendida básicamente como conocimiento del mundo sublunar o elemental y del hombre y de su dependencia y gobierno por los movimientos celestes. Una doble serie de obras es especialmente significativa en este empeño: el *Commentarius de Anima* (Wittenberg, 1540, 1542[2]; *Liber de anima recognitus*, Wittenberg, 1552) y el manuscrito *Physicae seu naturalis philosophiae Compendium* (1543) desarrollado en *Initia doctrinae physicae* (Wittenberg, 1549, 1550[2]).

Pero el trabajo en este ámbito comenzó ya en la década anterior, tras la proclamación de la *Confesión de Augsburgo* en la dieta de 1530 celebrada en esa ciudad y el rechazo por el emperador, con los negros augurios de guerra y *katastrophé* que Melanchthon reconoció, incrementados con la aparición del cometa de 1531[19]. En un discurso *De ordine discendi*, pronunciado en 1531, Melanchthon recordó la locura de Thomas Müntzer (1489-1525) y los anabaptistas y advirtió: «juzgad como locos a aquellos que perturban el coro y concierto de las artes, descuidadas y despreciadas las artes inferiores», es decir, las disciplinas enseñadas en la facultad de artes[20]. Ese mismo año Melanchthon editó la *Sphaera* de Sacrobosco, con un prefacio a Simon Grynaeus (1493-1541) en el que exhortaba a la juventud y a los poderes civiles a estudiar la ciencia de los astros (astronomía y astrología; movimiento de los astros y sus efectos en el mundo elemental) y a promover su estudio como doctrina que manifiesta la existencia de Dios y de su providencia[21]. Desde 1533 Melanchthon enseñó la doctrina del alma como parte integrante de la filosofía natural y en un nuevo discurso *De philosophia* pronunciado en 1536 insistió en la necesidad de completar la enseñanza de las artes del discurso y de preparar para la teología mediante un concienzudo estudio de la filosofía natural:

---

[18] Ambos puntos han sido establecidos con toda claridad por C. Methuen en «Zur Bedeutung der Mathematik für die Theologie Philipp Melanchthons», cit. (nota 17), pp. 89 s. y 99 ss.

[19] Sobre el enorme impacto de este cometa en Melanchthon y su decisión de promover los estudios de astronomía y astrología véase S. Kusukawa, *The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melanchthon*, cit. (nota 7), pp. 167 ss.

[20] Ibid., pp. 80 s.

[21] Ibid., pp. 126-134. Desde 1535 Melanchthon leyó el *Tetrabiblos* de Ptolomeo, sirviéndose de la nueva edición del texto griego realizada por Joachim Camerarius (1535).

> muchas cosas deben ser recogidas de la filosofía natural y muchas también deben ser dirigidas de la filosofía moral a la doctrina cristiana. [...] El teólogo que no conoce las muy sabias discusiones sobre el alma, los sentidos, las causas de la volición y de los afectos, sobre el conocimiento y la voluntad, está privado de un gran instrumento. Y actuará con arrogancia el que se profese dialéctico si no conoce las distinciones de las causas que se enseñan únicamente en la filosofía natural y no pueden ser entendidas sino a partir de la filosofía natural[22].

Esta enseñanza global, desde el ámbito de la filosofía natural, sobre el alma, con una perspectiva y finalidad teológica (esto es, en el marco de la teología luterana de la distinción entre fe y ley), es lo que Melanchthon realizó en el *Commentarius de anima* (1540). La obra no consistía simplemente en un comentario servil al tratado aristotélico; Melanchthon partía de una concepción de la filosofía natural como estudio de la naturaleza (entendida como mundo sublunar o elemental sometido al gobierno e influencia del mundo celeste objeto de estudio de la astronomía). La configuración y disposición ordenada y teleológica del cielo por obra de la providencia y bondad divinas se transmitía y reflejaba en el mundo sublunar (como ponían de manifiesto los cometas y otros prodigios contemporáneos)[23] y en el ámbito humano. El *Commentarius de anima* examinaba al hombre como sujeto natural desde una concepción integral que atendía tanto al cuerpo como al alma y donde lo novedoso era la extensa atención concedida a la anatomía humana como disposición teleológica de las partes y órganos del cuerpo humano que expresaba la acción providencial y amorosa del creador divino. Para ello Melanchthon recogía el saber médico de la época y se inspiraba preferentemente en Galeno y en su obra significativamente titulada *De usu partium*[24]. Comentando la intención y el resultado de este estudio anatómico Melanchthon afirmaba:

> Estimaréis que entráis en un templo o santuario sagrado. Por eso debéis contemplar con singular reverencia no sólo la materia, sino mucho más el arte y examinar el de-

[22] Ibid., pp. 81 s.

[23] Melanchthon insistió en este punto en discursos y prefacios a obras impresas, como por ejemplo el *Discurso sobre la dignidad de la astrología* (1535), el prefacio a Grynaeus de la edición de las *Theoricae novae planetarum* de Peurbach (1535), el *Discurso sobre astronomía y geografía* (1536), los prefacios a la *Arithmetica* (1536) y a Johannes Vögelin, *Libellus de geometricis elementis* (1536). Véase la excelente traducción y comentario a estos textos en Philip Melanchthon, *Orations on Philosophy and Education*, edición de S. Kusukawa y traducción de C. Salazar, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

[24] Para el impacto posterior de Vesalio y el teleologismo de su *De humani corporis fabrica* (Oporinus, Basilea 1543) véase Kusukawa, *The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melanchthon*, cit. (nota 7), pp. 114-123.

> signio y la diligencia del Artífice. Pues el mismo plan de la obra testimonia que los hombres no existen por azar, sino que han sido creados por una mente infinita, la cual ha dispuesto las diferentes partes con maravilloso designio y las ha destinado a fines determinados, y ha impreso en ellos conocimiento e inteligencia, que es la más clara impronta de la divinidad[25].

Examinando el intelecto, Melanchthon establecía la presencia de principios innatos de conocimiento y de moralidad (conducta civil), que han quedado oscurecidos por la caída, pero que, a pesar de ella, hacen posible el conocimiento cierto de la disposición y funcionamiento del universo y de su dependencia de Dios: «no podríamos avanzar en el razonamiento si los hombres no tuvieran ínsitos por naturaleza algunas ayudas, esto es, los principios de las artes, los números, el conocimiento del orden y de la proporción, la conexión silogística, geométrica, principios físicos y morales»[26].

Estos principios hacen posible a la humanidad caída (por tanto, a la tradición filosófica pagana) el conocimento del orden natural como gobernado por una ley y la inferencia de Dios como creador providencial y dispensador del orden natural, incluyendo los principios de la moralidad y el mandato de obediencia a la autoridad civil. Sin embargo, ello mantiene siempre a la humanidad en el ámbito de la naturaleza caída y de la ley. Sólo por la fe deviene el hombre 'verdadera imagen de Dios': «Pero después de que esta imagen quedó contaminada [por la caída], es restablecida por la palabra de Dios por medio del Espíritu Santo, que da inicio en las mentes a una nueva luz y a una nueva obediencia por medio de la palabra de Dios»[27].

De esta manera Melanchthon recuperaba la filosofía natural frente al inicial rechazo de la disciplina y a través de ella fundamentaba filosóficamente la obediencia a la ley civil contra los evangelistas radicales, siempre en el marco de una filosofía natural luterana del alma y del hombre integral que, «como conocimiento de la Ley, no enseñaba el mensaje del Evangelio, pero enseñaba a pesar de todo el autoconocimiento del hombre caído y la grandeza del Creador [...]: material pagano (es decir, no cristiano) era reinterpretado en un marco luterano para demostrar un punto específicamente luterano»[28]. Como dice el comienzo de *Initia doctrinae physicae*, «Al igual que en la doctrina de la Iglesia es necesario recordar con frecuencia a los hombres la diferencia entre la Ley y el Evangelio, de la misma manera *advierto de antemano aquí a los oyentes que el conocimiento natural de Dios es un*

[25] Ibid., p. 92. Para un excelente resumen de la obra, véase ibid., pp. 85-100.
[26] Ibid., p. 94.
[27] Ibid., p. 96.
[28] Ibid., pp. 122 s.

conocimiento de la Ley, no del Evangelio»[29]. A diferencia de Melanchthon, Lutero no mostró ningún interés por la filosofía (natural), pues para él bastaba el Evangelio y su predicación. En todo caso, lo que para Melanchthon aportaba la filosofía natural en el reconocimiento de la Ley y el paso a la Fe, lo procuraba para Lutero la música. Así, lo que Melanchthon hizo en el campo de la promoción religiosa de la filosofía natural a través y a partir de la *visión* de la creación, lo hizo Lutero en el campo de la música[30].

2. La Reforma y la ciencia en la Inglaterra del siglo XVII

Así pues, para Melanchthon la filosofía natural y su enseñanza tenían como finalidad el conocimiento de Dios y de su gobierno providencial del mundo y del hombre como un peldaño para la posterior y superior iluminación por la Fe a través de la Palabra. Pero no podemos generalizar la posición de Melanchthon, a pesar de toda su influencia, a toda la Reforma. Calvino (1509-1564) también pensaba que la creación daba testimonio de su creador, pero a diferencia de Melanchthon estaba persuadido de que, tras la caída, la luz natural falsea la revelación de Dios en la naturaleza. Por ello no cabe un uso de la filosofía natural en materia teológica y sólo la fe y la Escritura nos permiten conectar la creación con su creador. ¿Qué ocurre con posterioridad, especialmente en el siglo XVII, en los países reformados (singularmente Inglaterra) en cuanto a la relación de la Reforma con la revolución científica?

Lo que se ha denominado 'interpretación fuerte' (*strong interpretation*) de la relación entre Reforma (especialmente en la versión del Puritanismo inglés de impronta calvinista) y Revolución científica se originó a comienzos del siglo XX como una ampliación de la tesis de la derivación del espíritu capitalista a partir del sistema de valores y personalidad ética desarrollados por el calvinismo y el puritanismo, tesis formulada por Max Weber contra el determinismo economicista de la tradición marxista en su obra clásica *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*[31]. Weber señaló la importancia fundamental de dos componentes de esa ética protestante en la formación del carácter capitalista: por un lado el llamamiento compulsivo a un 'ascetismo intramundano' o social por oposición al asce-

---

[29] *Initia doctrinae physicae*, en *Corpus Reformatorum*, editado por C. G. Brettschneider, Apud C. A. Schwetschke et filium, vol. XIII, Halle 1846, col. 198: «praemoneo auditores physicam de Deo noticiam, esse Legis noticiam, non Evangelii».

[30] S. Kusukawa, *The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melanchthon*, cit. (nota 7), pp. 189 ss.

[31] Traducción española: Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona 1969.

tismo ultramundano derivado del tradicional 'desprecio del mundo' católico y asociado a la fuga conventual como modo de vida meritorio con vistas a la salvación del alma[32]; por otro lado y en conexión con la justicia de la fe y el nulo valor meritorio de las obras, la interpretación de las 'obras' (el trabajo incesante y disciplinado en el mundo *ad maiorem Dei gloriam* y el éxito consiguiente) como confirmación de formar parte de los elegidos y *certitudo salutis*[33].

La aplicación o ampliación a la revolución científica y al desarrollo de la nueva ciencia en Inglaterra fue realizada por el sociólogo Robert K. Merton en 1938 en su famoso estudio *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England*[34]. Limitado a la Inglaterra del siglo XVII, el estudio de Merton es un estudio cuantitativo y sociológico. Merton no examina las nuevas teorías científicas y sus principios conceptuales que contribuyeron a la llamada 'Revolución científica', que en casos muy relevantes fueron obra de autores católicos (Galileo, Descartes, Mersenne, Gassendi, Pascal, por ejemplo), sino el hecho social de la ciencia o el impacto social de la ciencia y el favor y prestigio con que fue acogida y promovida en la Inglaterra protestante del siglo XVII, en especial en el ventenio revolucionario de 1640-1660 en que el puritanismo fue dominante y en el que se dio el impulso decisivo que luego fue continuado en la época de la Restauración de la monarquía[35]. Mediante un análisis prosopográfico (biografías de 'científicos' en el

---

[32] Sobre esta concepción y su crítica, en un discurso *pro et contra*, véase Erasmo de Rotterdam, *Del desprecio del mundo*, traducción de M. Á. Granada, Humanitas, Sevilla 2020.

[33] Véase Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit. (nota 31), en especial la segunda parte: «La ética profesional del protestantismo ascético». Recuérdese la posición de Lutero en *La libertad cristiana* (1520): las buenas obras no hacen al hombre bueno, sino que el hombre bueno (justificado por la fe) hace buenas obras; la justicia no es efecto de las obras, sino su causa.

[34] Robert K. Merton, *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England*, Harper and Row, Nueva York, 1970[2]. Traducción española: *Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII: Con una nueva introducción del autor*, Alianza Universidad, Madrid, 1984.

[35] Esta es la reseña crítica que realizó de su trabajo A. Rupert Hall en su artículo «Merton Revisited, or Science and Society in the Seventeenth Century», *History of Science*, 2 (1963), pp. 1-16. Rupert Hall planteaba la dicotomía entre *externalismo e internalismo* en historia de la ciencia y oponía al externalismo de Merton el internalismo de A. Koyré en sus *Études galiléennes*, obra publicada un año después del estudio de Merton y por cuya posición (denominada «the Ascendancy of the Intellect», p. 10) tomaba decididamente partido: «the scientific revolution is to be understood as a transformation of intellectual attitudes. [...] modern science is in its own intellectual right fundamental and absolute; it is not derivative from some other displacement in civilization such as the reformation or the rise of capitalism. [...] If modern science is the fruit of an intellectual mutation its genesis must be considered in relation to an intellectual tradition», pp. 11 s. En nuestro caso coincidimos con John Henry en su apreciación, a propósito de este problema histórico, de que «the best recent work in the

Dictionary of National Biography) y estadístico, Merton estableció que en ese ventenio hubo un sensible incremento de vocaciones y ejercicios científicos y tecnológicos en detrimento de ocupaciones intelectuales en disciplinas literarias, artísticas e históricas. Merton señaló la aportación decisiva de los componentes de la mentalidad puritana a este cambio social de la valoración de la ciencia: la «glorificación de Dios» como estímulo y llamada al conocimiento de la obra de creación divina; la «utilidad social» derivada del conocimiento científico como grata a Dios y realización del dominio sobre la creación concedido al hombre por el Creador, a la vez que como evidencia de la santidad y elección de la comunidad social reformada que ha entronizado la ciencia y sus aplicaciones prácticas como actividad ejemplar. Como Weber para su tesis, Merton se apoyó también en la personalidad del teólogo Richard Baxter (1615-1691), al que califica de «el puritano más representativo de la historia», y en su *Christian Directory* (1664-1665) para el establecimiento de esta fundamentación protestante y más precisamente puritana de la nueva ciencia. A Baxter añade la proclamación de la «Gran Restauración» del poder humano sobre las criaturas por medio de la ciencia que había formulado Francis Bacon (1561-1626), a quien Merton presenta como un puritano, si no en la política, sí ciertamente en la concepción de la ciencia, de su método y de su función social[36]. Y de lo que no cabe duda alguna es de que la concepción baconiana de la ciencia como una empresa social (estatal) y colaborativa, en ruptura con la vieja

history of science has at least demonstrated that the externalist and the internalist approaches can be combined to give an account of scientific development which can show the relevance of the broader social, religious and political context to both the discovery and the establishment of even the most recondite experimental and theoretical niceties». Véase John Henry, «The Scientific Revolution in England», en R. Porter and M. Teich, eds., *The Scientific Revolution in National Context*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 178-209 (182) e Idem, *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science*, Red Globe Press, Houndmills-Nueva York 2002, pp. 92-97.

[36] *Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII*, cit. (nota 34), p. 117: «Como cabría esperar del hijo de una 'culta, elocuente y religiosa mujer, llena de fervor puritano', y que fue reconocidamente influido por las actitudes de su madre, [Bacon] habla en *El avance del saber* [*The Advancement of Learning*, publicado en 1605] del verdadero fin de la actividad científica como el de la 'gloria del Creador y el alivio de la situación del hombre'. Puesto que, como atestiguan muchos documentos oficiales y privados, las enseñanzas de Bacon constituyeron los principios básicos sobre los que se modeló la Royal Society, no es extraño que en el estatuto de la Sociedad se expresara el mismo sentimiento». La posición de Merton fue asumida por Christopher Hill en sus influyentes trabajos sobre el tema, pero ha sido criticada duramente por Theodore K. Rabb en «Religion and the Rise of Modern Science», en C. Webster, ed., *The Intellectual Revolution of the Seventeenth Century: Past and Present Series*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1974, pp. 262-279, especialmente pp. 268 s.

concepción impía y puramente especulativa heredada de los griegos, influyó decisivamente a su vez sobre los planteamientos puritanos de una revolución educativa y científica en la época de la Revolución y más tarde en la autopresentación de la empresa y fines de la Royal Society en la época de la Restauración.

Merton señala también como ingredientes de la nueva ciencia recibidos de la mentalidad puritana el «encomio de la razón», entendida no como facultad especulativa que procede libremente (ejercicio condenado por Bacon), sino en cuanto *common sense*, «sensatez, conformidad con la razón y la experiencia; es una combinación de racionalismo y empirismo, como lo evidencia los escritos puritanos».[37] Se trata de un ejercicio moderado de la razón, sometido al control de la experiencia, de los «hechos», frente a todo «entusiasmo» sectario. De la misma manera que en teología la Escritura es la regla de fe, en la investigación científica la naturaleza misma y sus hechos constituyen el punto de partida, la regla metodológica y el fin, pues toda autoridad meramente humana es abandonada, ya sea la Iglesia, la tradición o Aristóteles (autoridades siempre activas y determinantes en el ámbito católico)[38].

Hasta aquí la formulación de la tesis clásica del papel decisivo del puritanismo en el desarrollo de la ciencia moderna en Inglaterra y en la configuración de una cultura científica que puso a Inglaterra a la vanguardia de la ciencia europea a finales del siglo XVII. Como ya he dicho, la tesis no hace referencia a las nuevas teorías científicas elaboradas en el curso del siglo XVII, ámbito en el que ciertamente sería difícil efectuar distinciones y prioridades entre contribuciones determinadas por el catolicismo y por el protestantismo, sino al marco social y espiritual en que se desarrollaron las teorías científicas, a premisas metateóricas y concepciones de la finalidad de la ciencia, a presupuestos epistemológicos y criterios metodológicos. Se trata en suma de un ejercicio de 'historia externalista'. En los términos planteados por Richard L. Greaves en un valioso artículo,

> There were seven principal values purportedly shared by Puritans and scientists, thus giving rise to the idea that Puritanism provided an inducement to scientific

[37] *Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII*, cit. (nota 34), p. 96 s. y nota 37.

[38] Estos puntos han sido reconocidos, dentro de una debilitación de la excesiva pretensión de la tesis puritana de Merton, por G. B. Deason en su excelente artículo «The Protestant Reformation and the Rise of Modern Science», *Scottish Journal of Theology*, 38 (1985), pp. 221-240 (228 ss.). Del mismo autor véase «Reformation Theology and the Mechanistic Conception of Nature», en D. L. Lindberg y R. L. Numbers, eds., *God & Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles-Londres 1986, pp. 167-191.

> work: (1) the utilitarian spirit; (2) a concern for the welfare of society; (3) a belief in progress; (4) opposition to authoritarianism and a corresponding belief in free inquiry; (5) opposition to Scholasticism; (6) stress on systematic, disciplined labor; and (7) reliance on the empirical method[39].

Un intento de revitalizar la tesis de Merton y la sobredeterminación religiosa (y en su caso política) de la nueva ciencia en la Inglaterra del siglo XVII lo llevó a cabo Charles Webster con una obra muy importante: *The Great Instauration: Science, Medicine, and Reform (1626-1660)*, Duckworth, Londres 1975. Webster se esfuerza por caracterizar como 'puritana' la presunta corriente y grupo organizado de oposición religiosa y política a la corona que sostuvo los valores señalados por Greaves como ejes de la revolución científica en Inglaterra. Las décadas revolucionarias de 1640-1660 permitieron a ese grupo y movimiento desarrollar propuestas radicales y revolucionarias de reforma educativa asociadas a la perspectiva milenarista y providencialista, frecuentemente unidas a un ideario sociopolítico y eclesiástico de carácter igualitario y antijerárquico y a representaciones de la naturaleza de carácter vitalista e incluso 'panteísta'. Estas propuestas, según Webster, tras haber dominado el Interregno, acabaron o resultaron marginales con la Restauración de la monarquía en 1660. En una aguda reseña crítica de la tesis de Webster (a la que califica de «crecientemente aceptada como la nueva ortodoxia»)[40], Lotte Mulligan cuestiona la consistencia del uso del término 'puritano' por Webster, la existencia desde 1626 de un partido político puritano de oposición religiosa con un ideario científico diferenciado y exclusivo, y sostiene que los valores del ideario cientificista atribuidos al presunto partido puritano (incluyendo el milenarismo y el providencialismo) eran en realidad compartidos por un amplio bloque de oposición religiosa y política al rumbo de la monarquía Estuardo, en el que figuraban muchos anglicanos: «Of course these ideas [valores o concepciones de la ciencia] might have provided the amalgam from which Webster science emerged. But because they were not exclusive to Puritans, they cannot per se explain anything particularly *Puritan* about the kind of science Hartlib and his friends espoused»[41].

---

[39] R. L. Greaves, «Puritanism and Science: The Anatomy of a Controversy», *Journal of the History of Ideas*, 30 (1969), pp. 345-368 (346 s.).

[40] L. Mulligan, «Puritans and English Science: A Critique of Webster», *Isis*, 71 (1980), pp. 456-469, la cita en p. 456.

[41] Ibid., p. 462. Esta crítica ya había sido señalada a Merton y Christopher Hill, antes de la publicación de la obra de Webster, por Barbara J. Shapiro, «Latitudinarianism and Science in Seventeenth-Century England», recogido en Webster, ed., *The Intellectual Revolution of the Seventeenth Century*, cit. (nota 36), pp. 286-316. Sobre Samuel Hartlib (1600-1662), refugiado procedente de Polonia y Alemania que vinculó las ideas de Jan Amos Comenius con las de Francis Bacon, véase C. Webster, *Samuel Hartlib and the Advancement of Lear-*

Más recientemente, también John Henry ha insistido en la ambigüedad, imprecisión y escasa utilidad del término 'Puritano' para designar un movimiento unitario y diferenciado frente a otras corrientes religiosas protestantes de oposición. Según Henry, los rasgos que definen la posición 'puritana' ante la filosofía natural (colaboración, empirismo o experimentalismo, religión y muy especialmente «la idea milenarista de progreso», diferenciada por Webster como el rasgo fundamental del puritanismo cientificista) eran compartidos con otros grupos (entre ellos los anglicanos) con los que los autores más representativos de la línea 'puritana' (Samuel Hartlib, John Webster, John Dury) establecieron líneas de colaboración[42].

El hecho importante de la fundación de la Royal Society a partir de 1660 –como institución que personaliza los ideales de la ciencia colaborativa, en un régimen de metodología empirista, registro observacional, rigurosa subordinación a los hechos en la construcción de hipótesis, vocación utilitaria y perspectiva milenarista y providencialista dentro de una concepción progresiva de la historia– es vinculado por Webster a agrupaciones y reuniones de inspiración (según él) puritana de los años 1640 (en Londres el Gresham College) y 1650 (en Oxford el Wadham College) para conferir a la fundación de la Sociedad una impronta puritana, independientemente de que enseguida, con el rumbo conservador de la Restauración, perdiera sus raíces puritanas o éstas quedaran muy debilitadas. Mulligan cuestiona de nuevo esa explicación e insiste en que Webster «ignora la existencia de los muchos que contribuyeron directamente a la ruptura en ámbitos cruciales de la ciencia y cuyos vínculos intelectuales, políticos y religiosos eran muy distintos de los caracterizados en el análisis de Webster como ciencia puritana»[43].

Para concluir, voy a referirme a la reciente propuesta de John Henry de ver en el anglicanismo latitudinario la posición teológica y metodológica que, compartiendo las concepciones, valores y fines atribuidos a la ciencia por los 'puritanos', resultó más eficaz en el estímulo, promoción y consolidación de la filosofía natural a partir de la Restauración[44]. El anglicanismo latitudinario parte de una caracte-

---

ning, Cambridge University Press, Cambridge 1970; sobre John Webster y su polémica con Seth Ward a propósito de la enseñanza universitaria, durísimamente criticada por Webster desde posiciones 'baconianas', véase A. G. Debus, *Science and Education in Seventeenth Century: The Webster-Ward Debate*, Macdonald-American Elsevier, Londres-Nueva York 1970.

[42] Henry, «The Scientific Revolution in England», cit., (nota 35), pp. 179 s., 190.

[43] Mulligan, op. cit., p. 468.

[44] Henry, «The Scientific Revolution in England», cit. (nota 35), pp. 191 s. En realidad la propuesta de Henry había sido anticipada por Barbara J. Shapiro, quien en su artículo de 1968 «Latitudinarianism and Science in Seventeenth-Century England», cit. (nota 41), había dicho: «The puritanism-science thesis has already been subjected to searching criticism, and the purpose here is not to elaborate this critique but to suggest an alternative hypothesis: that

rística de la Reforma inglesa: el consciente minimalismo teológico como una vía media entre los extremos del Romanismo (la mínima divergencia dogmática frente al catolicismo en el reinado de Enrique VIII) y del Calvinismo (la definición dogmática riguorosa y excluyente en el breve reinado de Eduardo VI), y la formulación de los Artículos de la Iglesia de Inglaterra como «base para un acuerdo sobre materias controvertidas», una vía media que, si bien parecía 'tibia' a los radicales, era para los anglicanos la «*aurea mediocritas* que mostraba que elementos que parecían contradictorios eran, de hecho, complementarios y se iluminaban mutuamente»[45]. Profundamente influenciada por Martin Bucer (1491-1551), el reformador de Estrasburgo que pasó sus últimos meses en Cambridge como profesor de teología, la política teológica de minimalismo doctrinal perseguía evitar la disensión y promover la unidad, omitendo los *adiaphora* o cuestiones indiferentes para la salvación y ofreciendo más bien una guía para el establecimiento de la verdadera fe a través del examen de la Escritura (hechos) a la luz de la «recta razón» (*right reason*), que significa «'common-sense' arguments, claims which were 'obviously' true»[46].

Esta posición teológica, argumenta Henry[47], es la que fue asumida por los filósofos naturales como la apropiada para la comprensión de la naturaleza, de acuerdo con los valores y objetivos que hemos señalado de dominio de la naturaleza en la perspectiva del progreso al milenio. Hostil a la libre especulación de la razón y asociada a un escepticismo mitigado[48], respondía también a la desconfianza baconiana ante el vuelo especulativo del entendimiento y al establecimiento de una *eucatalepsia* y de grados progresivos de certeza a partir del registro obser-

---

religious moderation was far more intimately connected than puritanism with the English scientific movement of the period», pp. 286 s. También acepta esta nueva hipótesis Michael Hunter en su *Science and Society in Restoration England*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 27 s.

[45] Henry, «The Scientific Revolution in England», cit. (nota 35), pp. 191 s.

[46] Ibid., p. 193.

[47] Ibid., pp. 195 ss.

[48] Shapiro, «Latitudinarianism and Science in Seventeenth-Century England», cit. (nota 41), pp. 309 s., 315, ha puesto en relación este escepticismo con la figura del reformador antidogmático Sebastian Castellion (1515-1563), defensor de Servet contra Calvino, e incluso con Erasmo. Ha señalado además que la elaboración de una epistemología de grados sucesivos de certeza fue elaborada en los dos ámbitos (religioso y científico, con influencia ejercida en los dos sentidos): «it would be unrealistic rigidly to separate religious and scientific movements and suppose a one-way flow of ideas from the former to the latter», p. 310. Shapiro remite a la investigación fundamental en este campo de H. G. Van Leeuwen, *The Problem of Certainty in English Thought: 1630-1690*, M. Nijhoff, La Haya, 1963, 1970[2].

vacional[49]. Frente a la propuesta, de un externalismo exagerado, de James y Margaret Jacob de una «metafísica de Dios y de la materia» (atomista y pasivamente sometida a las leyes naturales establecidas por la absolutamente soberana majestad divina), metafísica elaborada como una consciente alternativa ideológica al servicio de la política conservadora de la Restauración en contra del igualitarismo y vitalismo (incluso panteísmo) de las corrientes más radicales del ventenio revolucionario[50], Henry invita a ver en la epistemología moderada y experimental asociada al minimalismo teológico latitudinario la «razón de los grandes logros ingleses en el ámbito de la ciencia, según fue visto por los filósofos franceses de la Ilustración y más tarde por los historiadores»[51]. Como ya había afirmado Shapiro, «in the last analysis the new science and a new latitudinarian theology became inextricably interconnected in an effort to provide a substitute for the perilous certainties of the puritan divines»[52].

[49] Frente a la tradicional vinculación de Bacon con el puritanismo, Shapiro ha sostenido que 'la mentalidad intensamente secular' de Bacon, su aversión por la persecución y las controversias religiosas conectan a Bacon más bien con el anglicanismo moderado o latitudinario, cuyas doctrinas epistemológicas en el ámbito teológico estaban ampliamente influidas por la filosofía baconiana. Véase «Latitudinarianism and Science in Seventeenth-Century England», cit. (nota 41), pp. 290 s., y sobre el probable ateísmo de Bacon G. Sacerdoti, «Bacone, Machiavelli e l'imitazione di Cristo», *Giornale critico della filosofia italiana*, lxxxviii (2007), pp. 284-297.

[50] Henry, «The Scientific Revolution in England», cit. (nota 35), p. 200. Cfr. J. R. Jacob-M. C. Jacob, «The Anglican Origins of Modern Science: The Metaphysical Foundations of the Whig Constitution», *Isis*, 71 (1980), pp. 251-267; M. C. Jacob, «Christianity and the Newtonian Worldview», en *God & Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, cit., (nota 38), pp. 238-255: «The Newtonian synthesis entered the eighteenth century as an intellectual construction born in response to the English Revolution», p. 240. Ello no obsta para que esa 'metafísica', sin su función político-teológica instrumental, fuera formulada de hecho por Robert Boyle y hasta cierto punto por Newton, y que a ella replicara John Toland, vinculándose con las corrientes radicales precedentes y con pensadores continentales como Bruno y Spinoza, restaurando la divinidad de la naturaleza y el principio interno activo de movimiento. Véase Jacob y Jacob, cit., pp. 264 ss.

[51] Henry, «The Scientific Revolution in England», cit. (nota 35), p. 202.

[52] Shapiro, «Latitudinarianism and Science in Seventeenth-Century England», cit., p. 316.

10. Francisco Sanchez y las corrientes críticas de la filosofía del siglo XVI

La renovación del escepticismo en el siglo XVI sigue presentando todavía hoy diferentes puntos oscuros. Es el caso, por ejemplo, de las intenciones últimas de los autores habitualmente tenidos por escépticos y del sentido de su uso de las fuentes escépticas antiguas. Nos parece, por mencionar algunos autores, que esto es válido en los casos de Agrippa de Nettesheim (1486-1535) y de Montaigne (1533-1592). En cuanto al autor alemán, sigue siendo problemático el sentido último de su obra *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium* (Colonia 1526), así como la relación misma con sus otras obras, en particular con el *De occulta philosophia libri tres* (Colonia 1533); en el caso del autor francés sigue estando en gran medida abierta la pregunta de hasta qué punto la posición y, por así decir, metodología escépticas se dan unidas y desembocan en una actitud fideísta que asume sinceramente los contenidos de la religión cristiana o, por el contrario, están en relación con una filosofía positiva –formulada tácitamente, entre líneas, o por emplear la famosa fórmula de Leo Strauss, mediante un 'arte de escribir' dirigido a una minoría de lectores diligentes y atentos[1]–, que vendría inexorablemente a demoler los cimientos mismos de la religión cristiana, reducida al rango de instrumento político mediante el cual el 'legislador' consigue la obediencia del vulgo y asegura de ese modo la existencia de una comunidad política articulada.

Con Francisco Sanchez (1551-1623) nos encontramos en una situación similar: si es indudable su apelación al escepticismo griego, en especial en el *Quod nihil scitur*, su obra más famosa, se discute si Sanchez conoce el pirronismo como una corriente escéptica diferente del escepticismo académico y si entre sus fuentes se halla la obra de Sexto Empírico, impresa en las traducciones latinas de Henri Estienne y Gentian Hervet en la década de 1560. Por otra parte, si es también evidente que la recuperación del escepticismo antiguo se lleva a cabo aplicando la crítica de la posibilidad humana de un conocimiento cierto a diferentes problemáticas contemporáneas, en el caso de Sanchez nos parece que no se ha establecido con precisión cuál es el ámbito con el que el escepticismo interactúa, tanto en el plano 'destructivo' de la crítica –en este caso más allá de la teoría y práctica de la ciencia en la cultura universitaria aristotélica– como en el plano 'constructivo' de

[1] Véase Leo Strauss, «On a Forgotten Kind of Writing», en Idem, *What is Political Philosophy? and Other Studies*, Chicago University Press, Chicago y Londres 1959, pp. 221-232. Cf. asimismo Leo Strauss: *Art d'écrire, politique, philosophie. Texte de 1941*, études réunies par L. Jaffro, B. Frydman, E. Cattin et A. Petit, Vrin, Paris 2001.

la alternativa epistemológica y el tipo de conocimiento que Sanchez opone al modelo de ciencia criticado de forma inmisericorde. En suma: partimos de la impresión de que, más allá de la colocación de Sanchez en la corriente escéptica del siglo XVI, la crítica –por haberse concentrado básicamente en la lectura del *Quod nihil scitur*– no se ha esforzado lo suficiente por determinar cuáles son las otras corrientes filosóficas que asume, en especial aquellas que constituyen su utillaje conceptual positivo o que le aportan la visión de la naturaleza y de su modo de operar que él articula con el modelo de ciencia que la crítica escéptica del *Quod nihil scitur* permite. Esta limitación tiene mucho que ver con la escasa atención concedida, no ya al conjunto de la obra médica –publicada, como es sabido póstumamente, en 1636–, sino al resto de la obra filosófica del médico de origen portugués o español que ha llegado hasta nosotros: los tratados filosóficos «non insubtiles», a juicio del discípulo editor, publicados también póstumamente en 1636, la carta a Clavio sobre algunas cuestiones relativas a los fundamentos y a la demostración en geometría (carta descubierta y publicada en 1940) y sobre todo el único libro –aparte del *Quod nihil scitur*– publicado por Sanchez en vida: el *Carmen de cometa* (Lyon 1578).

En efecto, esta última obra ha sido inmerecidamente descuidada por los estudiosos de Sanchez: relegada habitualmente al carácter de complemento sectorial de la crítica general desarrollada en el *Quod nihil scitur*, a la cual completaría en el frente de la crítica de la astrología y del pronóstico cometario, ha sido desatendida en su contenido positivo, es decir, en la exposición que presenta de la imagen sancheziana de la naturaleza y del cosmos, punto además este tanto más importante por cuanto que la rápida redacción y publicación de esta obra –finales de 1577 y comienzos de 1578, poco después de la aparición del famoso cometa y de la publicación del pronóstico astrológico de Francesco Iunctini[2] que la motivaron– está inserta en el periodo más largo (entre 1574 y 1581) en que tuvo lugar la redacción primera y publicación final del *Quod nihil scitur*. Nuestra primera propuesta, pues, que trataremos de sustanciar en el presente estudio, es que la plena comprensión de la concepción sancheziana de la naturaleza y del conocimiento que de ella el hombre puede adquirir, requiere el análisis del *Carmen de cometa* en términos similares al *Quod nihil scitur* y en estrecha relación.

Un punto, no obstante, sobre el que reina unanimidad entre los estudiosos es el desinterés de Sanchez por la contemporánea discusión teológico-religiosa y la ausencia de esta problemática de su obra. Así, su escepticismo no tendría relación

[2] F. Iunctini, *Discours sur ce que menace devoir advenir la comete, apparüe à Lyon le 12. de ce mois de Nouembre 1577. laquelle se voit encores à present*, Gervais Mallot, Paris 1577.

–a diferencia de Erasmo, Gianfrancesco Pico, Agrippa de Nettesheim y el mismo Montaigne– con la crisis religiosa del siglo XVI y la problemática suscitada por la Reforma[3]. Este hecho singular ha recibido dos explicaciones: la primera y más extendida sostiene que Sanchez –nacido en el seno de una familia de 'cristianos nuevos' que emigró a Burdeos desde la península ibérica para escapar de la intolerancia religiosa y de la posible persecución inquisitorial– habría sido un cristiano sincero, quedando abierto a la duda– por la falta de documentación al respecto– si su cristianismo católico era, en medida mayor o menor, una acomodación a las circunstancias ambientales y a las exigencias de una ciudad católica intransigente como Toulouse[4]. Recientemente, sin embargo, José Faur ha avanzado la opinión de que el cristianismo tibio de Sanchez ocultaba en realidad que en su fuero interno «no creía en el Cristianismo» y que en diferentes pasajes y expresiones de su obra, concretamente del *Quod nihil scitur*, se insinúa tácitamente –más allá del escepticismo religioso asociado con gran frecuencia a la experiencia 'marrana'– una permanente adhesión al judaísmo[5].

Aun reconociendo que Faur no es ecuánime ni prudente en la valoración de los débiles indicios que Sanchez deja traslucir en su obra, hay que reconocerle el mérito de haber planteado un problema importante. Si el desconocimiento en que nos hallamos con respecto a la personalidad del dedicatario del *Carmen de cometa* y *Quod nihil scitur* –un mismo personaje llamado sucesivamente Diego y Jacobo de Castro– no permite asegurar, como pretende en cambio Faur, que se trate de un converso «openly returned to the religion of their forefathers»[6] y que por tanto los términos de la dedicatoria del *Quod nihil scitur* de un deseo de Sanchez de que el libro «salga a combatir provisto de tu enseña»[7] no tienen por qué aludir necesariamente a una batalla por la causa judía, no es menos cierto, sin embargo, que a lo largo del *Quod nihil scitur* y de otras obras de Sanchez encontramos pasajes que, discretamente, manifiestan una simpatía por el judaísmo y su historia en contraste

---

[3] Véase R. H. Popkin, *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, revised and expanded edition, Oxford University Press, Oxford 2003, p. 43.

[4] Véase J. de Carvalho en la introducción a su edición de Francisco Sanches, *Opera philosophica*, Universidade de Coimbra, Coimbra 1955, pp. VIII-XII.

[5] Véase José Faur, «Francisco Sánchez and the Quest for a New Rationality», recogido en Idem, *In the Shadow of History: Jews and Conversos at the Dawn of Modernity*, State University of New York Press, Nueva York 1992, pp. 87-109; cf. p. 91: «His intellectual orientation and ideology were distinctly not Christian. This would appear to indicate that deep within, Sanchez did not believe in Christianity».

[6] «Francisco Sánchez and the Quest for a New Rationality», cit. (nota 5), p. 93.

[7] Véase Francisco Sanchez, *Quod nihil scitur*, edición y traducción de S. Rábade, J. M. Artola y M. F. Pérez, C.S.I.C.-Instituto de Filosofía «Luis Vives», Madrid 1984, p. 51. Nuestras citas de esta obra (mencionada como QNS) se harán por esta edición.

con otros relativos al cristianismo y en los que la grandilocuente proclamación podría encubrir una sutil ironía despectiva. No se trata, como pretende Faur[8], de que el *Quod nihil scitur* esté lleno de referencias y citas de la Escritura hebrea –por lo demás, también cristiana– y de ninguna cita del Nuevo Testamento, más allá de dos referencias marginales. Independientemente de que una de estas referencias marginales (Hechos, 1; en realidad 2, 1-3) se refiere al descenso del espíritu divino en forma de lenguas de fuego sobre los apóstoles, hecho aducido en términos de igualdad a las manifestaciones de Dios a Moisés y a Israel en la forma respectivamente de zarza ardiente (Éxodo, 3) y de columna de fuego (Éxodo, 14)[9], nosotros mismos hemos identificado –sin que nuestra lectura estuviera guiada por ese objetivo– una cita tácita de una solemne declaración de Cristo en los Evangelios: «multi sunt vocati, pauci vero electi» (Mateo 20,16; 22,14; QNS, p. 90). No obstante, Sanchez siempre que se le ofrece ocasión se expresa en términos inequívocamente elogiosos sobre el pueblo de Israel y su profeta Moisés: si éste es denominado siempre 'divinus' (QNS, p. 74) o 'divinus legislator' (QNS, p. 144)[10] o 'fiel siervo' (QNS, línea 155), Israel es declarado –en lo que tiene todo el tono de una reivindicación– 'pueblo amado' (QNS, ibidem) conducido por Dios a través del desierto. Más tarde, en el escrito de fecha indeterminada titulado *De divinatione per somnum, ad Aristotelem* que concluye con una abierta proclamación de fe cristiana («Laus Deo virginique Mariae»), Sanchez reivindicará –como por otra parte hacían muchos cristianos, pero con una ambigüedad calculada por su parte– la antigüedad de Israel y de su sabiduría sobre los pueblos gentiles: Moisés es 'antiquissimus' y su libro una 'sacra pagina', mientras los hebreos son «más antiguos que éstos [Homero, Hesíodo y demás autores griegos]»[11]. Allí mismo, Sanchez declara que «la sagrada página prohíbe consultar a adivinos y magos», referencia que parece aludir a Levítico 19, 26[12]; y a la creencia en la verdad de la profecía en la Antigüedad pagana opone 'nuestra' propia creencia en la verdad de los profetas: «Constat inter nos de veritate Prophetarum»[13], declaración muy probablemente ambigua a sabiendas,

---

[8] «Francisco Sánchez and the Quest for a New Rationality», cit. (nota 5), pp. 94 s.

[9] QNS, p. 155, en *Opera philosophica*, cit. (nota 4) p. 27.

[10] Esta denominación se amplía en una reiterada afirmación de la divinidad del relato mosaico de la creación. Cfr. QNS, p. 144: «divinus legislator Moses, divinam historiam suam divino afflatus spiritu divine a mundi creatione orditur»; *Opera philosophica*, cit. (nota 4), p. 25.

[11] *De divinatione per somnum, ad Aristotelem*, en *Opera philosophica*, cit., (nota 4), p. 92.

[12] Ibidem. Podríamos preguntarnos (a la luz del conocimiento de Maimónides por Sanchez, sobre el que trataremos más adelante) si acaso no hay también una referencia al tratamiento de la prohibición por Maimónides en el primer libro de la Mishné Torah. Cfr. Maïmonide, *Le livre de la connaissance*, traducido del hebreo y anotado por V. Nikiprowtzky et A. Zaoui, P.U.F., Paris 1961, pp. 331 ss. Esta obra parece haber circulado entre los medios conversos.

[13] *De divinatione per somnum, ad Aristotelem*, en *Opera philosophica*, cit. (nota 4), p. 92.

que podía ser leída en sentido cristiano (puesto que el cristianismo asumía la profecía veterotestamentaria), pero también, por un lector más atento y mejor informado, en sentido judío y como tácita identificación de Sanchez con el pueblo de Israel.

Sin embargo en este mismo escrito Sanchez afirma que la «luz del Evangelio ha disipado las tinieblas»[14], a pesar de lo cual un autor cristiano como Cardano acepta impíamente que la sibila «pudo prever, por influjo del astro de Venus, el nacimiento de *nuestro Salvador* con mil años de antelación»[15], con lo cual quebranta «los fundamentos de nuestra religión, de manera que tú [Cardano], que eres cristiano, sometes a *nuestro Salvador*, Señor de los cielos, de la tierra y del infierno, a los astros. A esto nos conduce la vana opinión de la ciencia [de la adivinación]»[16]. Ahora, en cambio, Sanchez reconoce la verdad del cristianismo, con lo cual o bien no cabe atribuirle una reivindicación tácita del judaísmo, o bien hemos de pensar que pone a la cultura cristiana ante su propia responsabilidad (frente a la nítida condena de la adivinación y de la astrología por la ley de Moisés) por haber abierto la puerta a las supersticiones paganas de la mano de una errónea concepción de la 'ciencia' o del saber legítimo (por haber atribuido rango 'científico' a la astrología y a la adivinación, con lo cual la problemática desarrollada en este tratado lo vincula con el precedente *Carmen de cometa*). La segunda lectura del pasaje que hemos contemplado comportaría una cierta ironía en la expresión 'nuestro Salvador': ¿qué cosa más ridícula o escandalosa cabría, en efecto, que pensar que el salvador de la humanidad estuviera sometido a los astros? Sanchez no deja de afirmarlo: «quo quid ineptius excogitari potest? Est hoc scandalum Christianis, derisio gentilibus»[17]. Esta ironía –si perseveramos en la lectura criptojudía– cabría verla también en el sucesivo reconocimiento de la verdad del Evangelio y el consiguiente sometimiento de la razón humana a la fe revelada:

> Pero nosotros, a quienes ilumina la verdad mediante el Evangelio de nuestro Señor Jesucristo y confesamos que existen los buenos y los malos demonios, de suerte que confesamos los tales cual la sagrada escritura los pinta, y eso no por medio de ninguna luz de la razón, que en esto como en los restantes milagros de la naturaleza está envuelta en una insuperable oscuridad, sino vencidos por la sola fe, sometiendo el intelecto a su obediencia, como dice San Pablo[18].

[14] Ibid., p. 98.
[15] Ibid., p. 103, cursiva nuestra.
[16] Ibidem; la cursiva es siempre nuestra.
[17] Ibidem.
[18] Ibid., p. 107: «At nos quibus illuxit veritas per Evangelium Domini nostri Iesu Christi, et fatemur bonos et malos daemones esse, ut tales agnoscimus quales sacra scriptura depingit,

Reconocemos que la hermenéutica de textos como estos, quizá escritos de acuerdo con el doble lenguaje del clásico 'arte de escribir', es difícil y siempre resulta inconcluyente. Cabría, no obstante, una tercera posibilidad, una línea media, según la cual Sanchez caminaría simultáneamente por las dos vías: como tantos conversos, Sanchez podría haber aceptado externamente y con un cierto reconocimiento interior el cristianismo sin por ello renunciar a sus orígenes y vínculos con el judaísmo[19]. Podría haber llegado a un mayor o menor escepticismo religioso, común a tantos cristianos nuevos, conservando inalterada su adhesión a la 'nación' judía como una comunidad no tanto de fe sincera como de cultura y costumbres[20]. A esta posición de un cierto indiferentismo religioso, compatible como decimos con una solidaridad con su nación ancestral, Sanchez podía haber llegado también a partir de su experiencia filosófica, si (como creemos) está marcada –además de por la crítica del aristotelismo escolástico– por la filosofía renacentista italiana de la naturaleza y acaso también por una meditación sobre la filosofía racionalista de Maimónides. Ahora bien, estas dos líneas últimas no son incompatibles, sino perfectamente articulables, en la medida en que la distinción maimonídea entre la filosofía y la ley estaba también presente en la filosofía italiana de la naturaleza, a partir del

---

idque nullo rationis lumine, quae in hoc ut et in aliis naturae miraculi caligat omnino, sed sola fide victi, captivantes intellectum ad illius obsequium, ut ait divus Paulus». La referencia es al famoso pasaje de 2 Corintios 10, 5: «in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi», pasaje secularmente aducido por los teólogos contra la pretensión de autonomía de la filosofía y por los filósofos mismos (desde el aristotelismo 'radical' de inspiración más o menos averroísta hasta escépticos como Montaigne o Charron) en sus 'protestationes' de sincera sumisión a la fe mas allá del campo limitado de la filosofía.

[19] Así, presentando en *De divinatione per somnum, ad Aristotelem* (*Opera philosophica*, cit. (nota 4), p. 95) la adivinación procedente de una revelación divina, Sanchez afirma que está establecida «en nuestra religión […] como consta en los ejemplos aducidos de la sagrada escritura y por otros muchos, tanto de la vieja como de la nueva ley».

[20] En este sentido, la experiencia y posición de Sanchez podría ser similar a la de otro cristiano nuevo, el Doctor Juan de Prado, amigo de Spinoza y en su caso vuelto a la comunidad judía reconstruida de Ámsterdam. Como ha señalado Yirmiyahu Yovel, en su conflicto con las autoridades religiosas de la comunidad y en su voluntad de permanecer en su seno aun no observando la ley de Moisés, Prado representaba «un judaïsme non religieux»: «son cas préfigure peut-être plus exemplairement que celui de Spinoza le problème d'une sécularité juive» (Y. Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, Éditions du Seuil, Paris 1989, pp. 98-101). En un medio cristiano, Sanchez podía aspirar a conservar parte de sus raíces en una convivencia mayor o menor con la religión cristiana del medio ultraortodoxo tolosano en que vivía. Sobre Juan de Prado véase el estudio clásico de I. Révah, *Spinoza et le Dr Juan de Prado*, Mouton and Co., París-La Haya 1959 (recogido en Idem, *Des marranes à Spinoza, par I. S. Revah*, textos reunidos por H. Méchoulan, P.-F. Moreau et C. L. Wilke, Vrin, París 1995) y más recientemente N. Muchnik, *Une vie marrane: les pérégrinations de Juan de Prado dans l'Europe du XVIIe siècle*, H. Champion, París 2005.

averroísmo, por ejemplo, en la forma de la función pedagógica y política de la religión destinada a articular políticamente al vulgo humano mayoritario. En su propia experiencia como cristiano nuevo y como testigo de las disputas y guerras de religión en la Europa cristiana del siglo XVI, Sanchez pudo muy bien haber llegado a la convicción del carácter fundamentalmente político y externo de la religión, como culto público y obligación del súbdito o ciudadano más allá del fondo subjetivo e insondable de la creencia personal. Con esta concepción fundamentalmente política del hecho religioso, que condena la innovación religiosa que se traduce en revuelta contra el poder legítimo establecido, hay que vincular muy probablemente dos advertencias que Sanchez emite al final de su *Carmen de cometa*, sustituyendo por expresiones de temor el habitual pronóstico astrológico: «Teme, altiva Bélgica, castigos del rey bien merecidos; […] teme sin embargo más variar el culto de los Dioses»[21]. De esta manera, la posición de Sanchez en el problema religioso contemporáneo sería semejante a la de Montaigne quien, concibiendo la religión fundamentalmente como un hecho de 'coustume', es decir, de 'ley' u ordenamiento de una colectividad, temía más que cualquier otra cosa la innovación en este campo[22].

La aportación más interesante del trabajo de Faur nos parece ser el descubrimiento en el *Quod nihil scitur* de una referencia tácita muy importante a una doctrina decisiva de Maimónides en la *Guía de los perplejos* (también recogida, hemos de añadirlo, en *El libro del conocimiento*). Para avalar su afirmación de que es imposible conocer a Dios, Sanchez remite al lector mediante sus indicaciones marginales a Éxodo 33 y Romanos 1. Es obvio, sin embargo, que, aun reconociendo la epístola paulina que tenemos noticia de lo invisible de Dios por la creación (1, 20), es el pasaje veterotestamentario el que Sanchez primeramente cita: «Deum autem quis perfecte novit? Non videbit me homo et vivet. Proinde solum licuit Moysi videre eum per posteriora, id est, per opera sua»[23]. Muy probablemente Sanchez

---

[21] *Carmen de cometa*, versos 922 y 924, en *Opera philosophica*, cit. (p. 4), p. 145. Cfr. J. Iriarte, *La canción del cometa de 1577. Un médico renaciente, Francisco Sánchez, en lucha con la astrología*, edición preparada por J. de Churruca, Universidad de Deusto, Bilbao 1996. Esta edición recoge el texto latino acompañado de una traducción española y un extenso comentario sobre el debate contemporáneo sobre este cometa y otras novedades celestes contemporáneas. Para los versos citados, véase pp. 210 y 213, cuya traducción sin embargo hemos modificado.

[22] Cf. Montaigne, *Essais*, I, 23: «De la coustume et de ne changer aisément une loy receüe», édition de P. Villey, Paris 1965, p. 119 ; traducción española de J. Bayod : *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)*, Acantilado, Barcelona 2007, pp. 144-146.

[23] QNS, p. 116; traducción castellana, p. 117: «Pero a Dios ¿quién lo conoce perfectamente? 'No me verá el hombre y seguirá viviendo'. Por ello solo estuvo permitido a Moisés verle mediante lo que de él se sigue, esto es, por sus obras» (traducción ligeramente modificada).

tiene en mente (y espera que el lector también) a Maimónides y su exégesis de este pasaje del Éxodo en términos de una teología negativa y de la posibilidad humana de un conocimiento de Dios únicamente por sus obras (*posteriora*, espaldas)[24]. Ahora bien, aunque la vinculación con Maimónides es indicativa de las raíces culturales judías de Sanchez y de su permanente adhesión a ellas[25], quizá no quepa interpretarlas como indicio de una fe mosaica. Entra dentro de lo posible que se trate de un enunciado estrictamemente filosófico, del mismo modo que también Giordano Bruno (a quien no cabe atribuir, como puede ser el caso de Jean Bodin, una proclividad a la religión judía) apela –nos parece– a esta exégesis maimonídea cuando en *De la causa* (1584) dice que de Dios «no podemos conocer nada, excepto por modo […] de espaldas y dorsos, como dicen los talmudistas»[26], y en *De gli eroici furori* (1585) que Dios deja «ver al menos su dorso, lo cual supone el darse a conocer mediante posteriores consecuencias y efectos»[27]. Mencionamos este paralelismo entre Sanchez y Bruno (que, por otra parte, coincidieron en Toulouse entre 1579 y 1581, con el añadido de que Sanchez hizo dona-ción a Bruno de un ejemplar del *Quod nihil scitur* con una obsequiosa dedicato-ria)[28] para indicar una cierta afinidad filosófica (independiente de la cuestión del escepticismo) que valdría la pena extender a otros motivos, como por ejemplo la cuestión de la imagen de la naturaleza que Sanchez deja traslucir en determinados momentos y en la que la lucha entre los contrarios y la ley de la *vicissitudine* universal gobiernan el curso de una naturaleza que permanece idéntica a sí misma.

Cf. Éxodo, 33, 20-23; Faur, «Francisco Sánchez and the Quest for a New Rationality», cit. (nota 5), p. 95.

[24] Cfr. *Guía de perplejos*, edición de D. Gonzalo Maeso, Trotta, Madrid 1994, libro I, capítulos 21, 38 y sobre todo 54; *Le livre de la connaissance*, cit. (nota 12), I, § X, pp. 32 s.

[25] Señalamos también, a título de una posible adhesión de Sanchez a preceptos dietéticos judíos, justificada por su racionalidad médica, la coincidencia de las recomendaciones dietéticas que nuestro autor propone al final de su tratado *De longitudine et brevitate vitae* (*Opera philosophica*, cit. (nota 4), p. 82) con los principios de dietética establecidos por Maimónides en su *Mishné Torah*; cfr. *Livre de la connaissance*, cit. (nota 12), pp. 129 s. Cabría investigar en qué medida esas prescripciones aparecen también en obras médicas de autores simplemente cristianos. Agradecemos a Jordi Bayod haber llamado nuestra atención sobre este punto.

[26] Giordano Bruno, *De la causa, el principio y el uno*, traducción de M. Á. Granada, Tecnos, Madrid 2018, pp. 81-83.

[27] Giordano Bruno, *Los Heroicos Furores*, traducción de M. R. González Prada, Tecnos, Madrid 1987, p. 155.

[28] Véase la noticia en A. Nowicki, «Un autografo inedito di Giordano Bruno in Polonia», en la obra colectiva, *Giordano Bruno nella patria di Copernico*, Ossolineum, Wroclaw 1972, pp. 262-268.

El *Quod nihil scitur* se publicó en 1581 en Lyon, cuando Sanchez todavía no había conseguido una cátedra en la universidad. Si Bruno desempeñó una cátedra de filosofía durante los dos años en que residió en la ciudad, Sanchez tuvo que esperar hasta 1585. Un cierto resentimiento y conciencia de marginado puede latir en esta obra que –según dice el autor en la dedicatoria– se remonta a siete años atrás (en 1574 Sanchez fracasó en su intento de conseguir una cátedra de medicina en la universidad de Montpellier) y cuya Advertencia al lector está fechada en 1 de enero de 1576[29]. Como es sabido, el *Quod nihil scitur* lleva a cabo un examen crítico de la posibilidad humana de conocimiento y concretamente de la posibilidad de construir la *scientia*, entendida como conocimiento perfecto o necesariamente verdadero. Sanchez evalúa, pues, la posibilidad de la ciencia como *episteme*, de acuerdo con el modelo trazado por Aristóteles en los *Analytica posteriora* y tal como ella se había venido elaborando y transmitiendo en la tradición aristotélico-escolástica dominante todavía en las universidades europeas. Se trata, como es sabido y como Sanchez registra una y otra vez, de un conocimiento de *universales*, de *esencias*, formulado mediante el instrumental de la *dialéctica* en la forma de *silogismos demostrativos* y en el cual se registra con rango de necesidad la verdadera naturaleza de la realidad. Sanchez refuta la posibilidad de alcanzar un conocimiento de estas características (refutación que responde también a su propia convicción de qué es o debe ser la ciencia) mediante el análisis crítico de dos definiciones aristotélicas de ciencia («Habitus per demonstrationem acquisitus»[30]; «Rem per causas cognoscere»)[31] y de una tercera («Scientia est rei perfecta cognitio»)[32], que Sanchez presenta como propia y en realidad es coherente con dicha tradición. El análisis crítico de estas definiciones y, por tanto, de la posibilidad de la ciencia como conocimiento necesario de la verdadera naturaleza de los objetos exteriores se da acompañado siempre de una crítica del lenguaje y de la lógica aristotélico-escolástica que constituyen sus instrumentos.

No es posible entrar en un análisis detallado de esta crítica de la posibilidad de la ciencia. Es éste un punto que, además, está hoy relativamente bien conocido por haber sido el que ha atraído de forma prácticamente constante el interés de los estudiosos[33]. Solamente diré que la crítica de Sanchez se realiza a partir de dos

---

[29] QNS, p. 61.

[30] QNS, p. 69; refutación en pp. 69-93.

[31] QNS, p. 99; refutación en pp. 99-107.

[32] QNS, p. 106; la refutación ocupa todo el resto de la obra. Sanchez refuta también rápidamente la concepción platónica de la ciencia como reminiscencia; pp. 94-99.

[33] Además del estudio clásico de Popkin, *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, cit. (nota 3), pp. 38-43, véase la amplia Introducción a la edición y traducción inglesa: Francisco Sanches, *That Nothing Is Known (Quod nihil scitur)*, Introduction, notes and

ejes: el primero es la adopción del principio fundamental de la crítica nominalista iniciada por Ockham –no existen los universales, la realidad consiste en individuos particulares[34]–, principio que en Sánchez, sin embargo, se da unido a la desconfianza en el lenguaje, cuya eficacia a la hora de describir o enunciar la naturaleza de las cosas es puesta en entredicho[35], y por tanto a la desconfianza también en la dialéctica como instrumento de construcción y exposición de la ciencia[36]. En este último punto Sanchez se aleja del nominalismo para conectar en cambio y adoptar muchas de las conclusiones y resultados de la crítica humanista de la dialéctica, en especial de la *logica modernorum*[37]. Aunque Sanchez es parco a la hora de mencionar autoridades y obras de referencia en este último punto, creemos que es muy probable que una de sus fuentes fundamentales sea la obra de Luis Vives, como ha señalado Elaine Limbrick en su introducción a la edición inglesa del *Quod nihil scitur*, quizá el tratado *In Pseudodialecticos*, quizá el libro dedicado a la corrupción

bibliography by Elaine Limbrick; Latin text established by Douglas F. S. Thomson, Cambridge University Press, Cambridge 1988. De la literatura reciente mencionamos Bernard Besnier, «Sanchez à demi endormi», en *Le scepticisme au XVIe et XVIIe siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, bajo la dirección de P.- F. Moreau, tomo II, Albin Michel, París 2001, pp. 102-120 ; G. Paganini, «Montaigne, Sanchez et la connaissance par phénomènes. Les usages modernes d'un paradigme ancien», en *Montaigne: Scepticisme, métaphysique, théologie*, bajo la dirección de V. Carraud et J.-L. Marion, Paris 2004, pp. 107-135.

[34] QNS, líneas 127 ss.: «Y en lo que atañe a los individuos, confiesas que no hay ciencia alguna, puesto que son infnitos. Pero las especies no son nada o, todo lo más, una cierta fantasía. Sólo los individuos existen, sólo ellos son percibidos, solamente de ellos ha de haber ciencia y de ellos debe ser obtenida»; p. 129: «Yo, por el contrario, sostengo que lo universal es absolutamente falso si no abarca y afirma todas las cosas que se contienen bajo él tal como son».

[35] QNS, pp. 67 s..; p. 137: «creo que no queda ya ninguna lengua auténtica y pura. Así pues, las palabras no tienen ninguna capacidad para expresar las naturalezas de las cosas, salvo la que les viene del arbitrio de quien las impone. […] Pues, ¿quién conoce las naturalezas de las cosas para imponer a éstas nombres conforme a aquellas? Además, ¿qué tienen de común los nombres con las cosas?»

[36] La crítica de la dialéctica y de la demostración mediante el silogismo se extiende a lo largo de toda la obra. Véase al inicio QNS, pp. 75-79. Alcanza, no obstante, la culminación hacia el final, pp. 231- 235, donde Aristóteles es acusado de haber pervertido el edificio y la práctica del saber con su arte dialéctica y ésta es denominada «una segunda Circe» (p. 232) que metamorfosea en asnos a sus cultivadores.

[37] QNS, pp. 71-73: «Se ven arrastrados a infinitas sandeces. Todavía más, inventando palabras de palabras, se precipitan de lleno, y precipitan a sus desdichados oyentes, en un profundo y estéril caos. Toda la lógica de Aristóteles está llena de estas cosas, y mucho más las Dialécticas que tras él escribieron los más modernos».

de la dialéctica en su magna obra *De causis corruptarum artium*, o ambos[38]. En cualquier caso, es éste un punto sobre el que cabría hacer una investigación en profundidad.

El segundo eje de la crítica de Sanchez a la posibilidad de la ciencia en el sentido fuerte de la tradición aristotélica es el escepticismo antiguo recuperado en el Renacimiento, escepticismo que –no podemos olvidarlo– presuponía como válida esa concepción de la ciencia y procedía a criticar su posibilidad o demostrar su imposibilidad. Me parece que una lectura atenta del *Quod nihil scitur* lleva a la conclusión de que el escepticismo antiguo que Sanchez conoce y aplica es fundamentalmente la variante académica de Arcesilao y Carnéades, que él conoce a través de Cicerón y también de Diógenes Laercio, fundamentalmente la 'Vita Pyrrhonis'. A pesar de la opinión de Joaquim de Carvalho, para quien no sólo no había duda del conocimiento y uso por Sanchez del escepticismo pirroniano y de la obra de Sexto Empírico, sino que incluso llega a afirmar repetidamente que Sanchez se inspira e imita la dedicatoria de Henri Estienne a su traducción de las *Hypotyposeis* sin dar un solo texto en apoyo de su afirmación[39], estimamos con estudiosos como Besnier y Paganini[40] que es fundamentalmente extraño al pirronismo y por tanto a la obra de Sexto Empírico. No sólo vemos a Sanchez referirse a las dos corrientes escépticas antiguas sin establecer ninguna diferencia entre ellas[41], lo cual sería inaceptable para un pirroniano y desde luego está expresamente excluido por Sexto Empírico, para quien la *akatalepsia* académica no es sino un dogmatismo negativo[42]. Además, en un significativo pasaje Sanchez parece excluir la actitud pirroniana de búsqueda permanente conectada con la suspensión del juicio: «Proclamaré libremente al menos esto: que no sé nada. Y ello para que no te esfuerces en vano buscando la verdad con la esperanza de poder poseerla claramente algún

[38] Véase Sanches, *That Nothing Is Known (Quod nihil scitur)*, cit. (nota 33), pp. 28-36 y *ad indicem*. No aporta nada en este sentido el estudio de J. A. Fernández Santamaría, *Juan Luis Vives. Escepticismo y prudencia en el Renacimiento*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1990 (sobre Sanchez pp. 28-33).

[39] Véase su Introducción a Francisco Sanches, *Opera philosophica*, cit. (nota 4), p. LVII.

[40] Cfr. Besnier, «Sanchez à demi endormi», cit. (nota 33), pp. 105 s.; Paganini, «Montaigne, Sanchez et la connaissance par phénomènes. Les usages modernes d'un paradigme ancien», cit. (nota 33), pp. 111 s.

[41] QNS, p. 81. Ambas corrientes coinciden, según Sanchez, en la conclusión negativa. Cfr. p. 90, margen: «omnia incomprehensibilia dicebant Academici, Pyrrhonici, Xenophanes; vide Laert. lib. 9».

[42] Sobre el escepticismo de la Academia platónica en el periodo de la jefatura de Arcesilao y Carnéades (siglos III-II a. C.) y su diferencia con respecto al escepticismo pirroniano, véase M. L. Chiesara, *Historia del escepticismo griego*, Siruela, Madrid 2007.

día»[43]. Pero no hay más que tener en cuenta el constante *ritornello* de la obra: «nihil scitur», «nil sciri», «sufficiat nunc nosse, nos nil plane nosse», p. 154 [por ahora baste saber que no sabemos nada completamente, (p.157)], «nil omnino scio. Neque tu», p. 158 [Mas yo no sé absolutamente nada. Tú tampoco, p. 159]. Sanchez cree haber demostrado (y si no lo ha conseguido, afirma que ello añade un punto más a su demostración) que la ciencia o el conocimiento –entendido como conocimiento (perfecto) de la naturaleza íntima y esencial de las cosas– está más allá de la capacidad natural del sujeto humano.

Esta conclusión escéptica permaneció constante en Sanchez, como muestra el resto de su obra. Así, la carta al matemático jesuita Christophorus Clavius (1538-1612), escrita, según parece, no antes de 1589[44] bajo el significativo pseudónimo de 'Carnéades', muestra a propósito de algunas cuestiones relativas a la geometría, «una continuidad de pensamiento con los anteriores escritos de Sanchez»[45]. Lo mismo pone de manifiesto el tratado *De divinatione per somnum, ad Aristotelem* –de fecha incierta, pero seguramente posterior al nombramiento como profesor de filo-

---

[43] QNS, pp. 81s.

[44] La carta no está fechada. Aceptamos, no obstante, la propuesta de su descubridor (Joaquín Iriarte) de que no es anterior a 1589, tanto por el hecho de que hay en la misma una referencia a la reciente ('nuper') reforma del calendario (promulgada en 1582) como porque Sanchez parece manejar la segunda edición (publicada en 1589) del *Euclidis elementorum libri XV* de Clavio. Véase J. Iriarte, «Francisco Sánchez el Escéptico disfrazado de Carnéades en discusión epistolar con Cristóbal Clavio», *Gregorianum*, xxi, 1940, pp. 413-451 (la carta está recogida en pp. 422-443). Popkin, por tanto, estaría equivocado al fecharlo como uno de los primeros escritos de Sánchez, anterior en todo caso al *Quod nihil scitur*. Cfr. *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, cit. (nota 3), p. 39.

[45] Iriarte, «Francisco Sánchez el Escéptico disfrazado de Carnéades en discusión epistolar con Cristóbal Clavio», cit. (nota 43), p. 423 nota; cfr. p. 443: «es un mismo Sánchez el que habla por el QNS y el disfraz de Carnéades». Digamos que, en nuestra opinión, la carta no tiene la importancia que se le ha atribuido; las objeciones que plantea a Clavius a propósito de la geometría están basadas en una lectura sofística de un paso de la demostración de una proposición de Euclides. El resto son lugares comunes relativos al carácter abstracto de la matemática (sus conceptos no son reales) y al peligro de colapso de una estructura demostrativa rigurosamente deductiva. Con relación a la astronomía, Sanchez se hace eco del carácter puramente instrumental o ficticio (sin pretensión de realidad) de las 'hipótesis' astronómicas (excéntricas, epiciclos, incluso el movimiento de la tierra) que no son sino 'figmenta' incluso falsos, con los cuales se puede dar una explicación de los movimientos celestes (ibid., p. 430). El tratado *De divinatione per somnum* reitera esta concepción escéptica de la astronomía; véase *Opera philosophica*, cit. (nota 4), p. 103, líneas 37-40. Sobre la presencia del escepticismo en la astronomía del siglo XVI véase N. Jardine, «Scepticism in Renaissance astronomy», en R. H. Popkin y C. B. Schmitt, *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment: A Preliminary Study*, In Kommission bei Otto Harrassowitz, Wolfenbüttel 1987, pp. 83-102.

sofía– cuyo prólogo expresa dramáticamente que sólo la obligación profesional le ha hecho salir de su decisión de guardar silencio y cultivar la filosofía en una dimensión puramente privada, como consecuencia de su conclusión escéptica[46].

Pero más allá del dramatismo y teatralidad con que Sanchez representa su búsqueda de esta ciencia y su amarga desilusión en la conclusión 'acataléptica', la verdad es que no podemos dejar de pensar que nuestro autor hace, efectivamente, teatro, es decir, presenta con excesivo dramatismo una situación para la que ya estaba preparado. Queremos decir que la destrucción de la ciencia aristotélico-escolástica le permite presentar una modalidad de conocimiento más débil, que no aspira a la verdad absoluta, al rango de conocimiento necesario e indubitable, al nivel de conocimiento perfecto de la naturaleza íntima de las cosas o de imposibles universales, sino que pretende ser únicamente un conocimiento tentativo (siempre sometido a revisión) de las cosas particulares a partir de la experiencia de los sentidos y de la aplicación a la misma de la razón. Es un conocimiento modesto al que Sanchez estaba preparado tanto por su familiaridad con la filosofía italiana de la naturaleza, fuertemente crítica con respecto al aristotelismo, como por su formación y práctica médicas. Como se ha señalado repetidamente por los estudiosos, el *Quod nihil scitur* da expresión en diversos momentos a esta alternativa, cuya exposición detallada Sanchez dice reservar para obras que iban a ser publicadas posteriormente (tituladas respectivamente *Examen rerum* y *De modo sciendi*), pero de las cuales nada ha llegado hasta nosotros. Este tipo de saber, como hemos dicho, se basa en que «que los desdichados seres humanos tienen dos medios para hallar la verdad […] tales medios son la experiencia y el juicio, ninguno de los cuales puede mantenerse debidamente sin el otro»[47]. A pesar de todas sus limitaciones, insuficiencias e incluso errores (que Sanchez ha puesto de manifiesto en su examen crítico de la sensación); a pesar de que el juicio –apoyado necesariamente en la experiencia, que «es siempre falaz y difícil, pues, aunque se lleve a cabo perfectamente, sólo muestra lo que sucede en el exterior, pero en modo alguno muestra la naturaleza de las cosas»[48]– «sólo puede practicarse sobre lo externo, y eso además mal, mientras que sólo por conjeturas alcanza las naturalezas de las cosas, ya que, al no haberlas obtenido por experiencia, tampoco él mismo es capaz de alcanzar-

[46] *Opera philosophica,* cit. (nota 4), p. 91: «Decreveramus iamdiu potius silere, et mutam agere nobiscum Philosophiam, quam cum tot fatuis publice insanire […] Quid enim aliud est scire nostrum, quam temeraria fiducia cum omnimoda ignorantia coniuncta?». El tratado *In librum Aristotelis Physiognomicon commentarius*, *Opera philosophica,* cit. (nota 4), p. 90 reitera: «Ignoramus enim rerum naturas et proprias vires».

[47] QNS, p. 241.

[48] Ibidem.

las, aunque a veces cree lo contrario»[49]. En todo caso, este es el único medio de adquirir un conocimiento (que no *scientia*) de la naturaleza: «¿De dónde viene entonces la ciencia? De estos medios no. Pero no hay otros»[50].

Para concluir quisiera hacer referencia brevemente a algunos componentes básicos de la imagen de la naturaleza que se traslucen de la obra de Sanchez, más allá de su crítica escéptica del modelo de ciencia recibido de la tradición. Es de suponer que dichos componentes y la imagen general de la naturaleza en que se insertan eran considerados por nuestro autor como el fruto de la atenta observación de la naturaleza y de la inferencia racional a partir de ella. Creemos que ponen de manifiesto un paradigma afín al de la contemporánea filosofía italiana de la naturaleza, un paradigma compatible y coherente por otra parte con los resultados de la práctica médica de Sanchez y con su personal inserción en la tradición médica hipocrática y galénica.

En un importante estudio sobre Telesio, Martin Mulsow ha indicado que Sanchez no ha hecho referencia a los muchos estímulos que había recibido de Telesio[51]. A esta influencia ya había aludido tiempo atrás Joaquim de Carvalho[52]. Ninguno de los dos, sin embargo, se ha detenido a indicar lugares paralelos. Ciertamente, el programa de Sanchez –radicalmente opuesto a la tradición escolástica, acusada de producir mundos ficticios; fuertemente crítico de las disciplinas matemáticas y orientando a la investigación de la naturaleza a partir de las cosas mismas– evoca el programa antimetafísico de Telesio que aspiraba a conocer la naturaleza *iuxta propria principia*. En ambos hallamos la aspiración, ante la situación cultural de la época, a una vida retirada y al desarrollo solitario de la filosofía, aspiración que Telesio pudo realizar por su posición económica y la ayuda de su

---

[49] Ibidem.

[50] Ibidem: «Unde ergo scientia? Ex his nulla. At non sunt alia», p. 240. Cfr. la conclusión de la obra, p. 260: «Interim nos ad res examinandas accingentes, an aliquid sciatur, et quomodo, libello alio praeponemus: quo methodum sciendi, quantum fragilitas humana patitur, exponemus» [Entretanto, aprestándonos a observar las cosas, afrontaremos en otro librito la cuestión de si se sabe algo, y cómo; allí expondremos el método del saber en la medida en que la debilidad humana lo permite, p. 261]. Esta propuesta epistemológica de Sanchez ha sido, por lo general, valorada como un antecedente del llamado 'escepticismo constructivo o mitigado' de autores como Mersenne y Gassendi. Véase Popkin, *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, cit. (nota 3), pp. 41 s. Para una comparación entre Sanchez y Bacon véase M. Á. Granada, «Bacon and Scepticism», *Nouvelles de la Republique des Lettres*, 2006-2, pp. 91-104; G. Paganini, *Scepsi moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Busento, Cosenza 1991, pp. 41-44.

[51] M. Mulsow, *Frühneuzeitliche Selbsterhaltung. Telesio und die Naturphilosophie der Renaissance*, Max Niemeyer, Tubinga 1998, p. 182.

[52] Véase *Opera philosophica*, cit. (nota 4), pp. LI-LII.

protector, el patricio napolitano Fernando Carafa, duque de Nocera, pero no así Sanchez, obligado a ejercer una profesión y a enseñar, aunque ya hemos recogido una mención desencantada suya a esta aspiración no satisfecha[53]. Mulsow ha indicado además el poso 'antiintelectualista' y 'escéptico' presente como punto de partida en Telesio y cabría preguntarse si Sanchez pudo encontrar a Telesio o al menos el *De rerum natura iuxta propria principia* (publicado en su segunda edición en Nápoles en 1570, tras la primera edición romana de 1565), con ocasión de su estancia en Roma e Italia a principios de la década de 1570[54]. De hecho, el opúsculo *De longitudine et brevitate vitae, liber* expresa una teoría del alma que suena estrechamente afín, si no idéntica, a la que Telesio expresa desde la segunda edición de su obra (1570) en respuesta a las críticas recibidas con ocasión de la primera edición. Según Sánchez, además del alma sensitiva –«natural y sacada de la materia, como dicen»–, «al hombre, el animal más noble de todos, le habría sido concedida por su origen divino un alma sobrenatural, que por encima de las potencias de las otras almas [vegetativa y sensitiva] obtuvo la razón y el intelecto. Esta alma, igual que en su generación fue independiente de la materia, tampoco tiene relación con ella en la corrupción, sino que permanece separada por sí e inmortal tras la destrucción del cuerpo»[55].

No nos atrevemos a afirmar rotundamente la vinculación con Telesio en este punto, que necesitaría de un estudio más pormenorizado, independientemente

---

[53] *De divinatione per somnum, ad Aristotelem, Opera philosophica,* cit. (nota 4), p. 91, citado *supra*, nota 46.

[54] Sobre Telesio véase el siguiente capítulo.

[55] *De longitudine et brevitate vitae, liber,* en *Opera philosophica,* cit., pp. 54 s. El QNS, p. 207 había declarado la inmortalidad de esta alma un punto de fe: «la fe, acompañada por la esperanza y la caridad, destruye este miedo [a la muerte] y, al mismo tiempo, la nada que es su causa, confortándome con la promesa de una unión indestructible con Dios, máxima bondad, tras la disolución de este compuesto». Por otra parte, tanto el *Carmen de cometa* (dedicatoria a Diego de Castro; edición Iriarte, cit. (nota 21), p. 140: «lo que aquí digo es, a fuer de filósofo, considerando únicamente la Naturaleza») como QNS (declaración al lector, p. 61) habían declarado abiertamente que el discurso de Sanchez se mantenía dentro de los límites estrictos de la filosofía y por tanto de la naturaleza. En particular este pasaje del QNS mostraba una clara tonalidad telesiana, tanto más clara si tenemos presente que la apelación que Sanchez hace a la razón debe ser matizada con su subordinación a la experiencia acreditada a todo lo largo de la obra: «Tampoco me pidas citas de muchas autoridades o reverencia hacia los autores; estas cosas son más propias de un ánimo servil e indocto que de uno libre y que busca la verdad. Seguiré sólo a la Naturaleza con la razón. La autoridad manda creer; la razón demuestra. Aquella es más adecuada para la fe; ésta para las ciencias». Cfr. B. Telesio, *La naturaleza según sus propios principios (libros primero y segundo nuevamente editados), Nápoles 1970*, traducción de M. Saralegui, Tecnos, Madrid 2013, libro I, cap. 1, pp. 1-3.

del hecho de que Sanchez remite al lector a Aristóteles mismo y a Galeno. Pero hay otros motivos que conectan a Sanchez con la filosofía renacentista de la naturaleza en general, más allá ya de Telesio. El primero es la atribución a la naturaleza de eternidad (de 'aeterna Natura' habla la dedicatoria del *Carmen de cometa*)[56], que el *Quod nihil scitur* declara pronunciamiento prácticamente unánime de los filósofos, contradicho únicamente por la revelación divina a la fe, a la que Sanchez declara someterse sin vacilar[57]. Ahora bien, si tenemos en cuenta que tanto el *Carmen de cometa* como el *Quod nihil scitur* concluyen con la enigmática declaración de que «Quae docentur non plus habent virium quam ab eo qui docetur accipiunt» («Lo que se enseña no tiene más fuerza que la recibida de aquel a quien se enseña»), en lo cual parece reclamarse del lector un cierto 'arte de leer' la obra que se le comunica, quizá no sea absurdo atribuir a Sanchez el ejercicio de un cierto 'arte de escribir' que comporta una cierta ambigüedad en la expresión y la posibilidad de una doble lectura, una lectura edificante y ortodoxa propia de la mayoría atenta a la superficie y otra por el contrario crítica y subversiva, propia de la minoría que lee con atención y despacio[58]. Esta segunda lectura –que rompería con la interpreta-

---

[56] Edición Iriarte, cit. (nota 21), p. 138. Cf. ibid., versos 173 ('aeterna Natura'), 801 ('Natura perennis').

[57] QNS, 143-145. Cf. *Carmen de cometa,* dedicatoria, edición Iriarte, cit. (nota 21), pp. 140 s.: «Monitum tamen te velim omnia quae hic diximus ut Philosophos dixisse, Naturam solum spectantes, quam tamen in omnibus Deo optimo maximo omnium conditori subiicimus».

[58] No nos resistimos a mencionar aquí un pasaje también ambiguo del *De longitudine et brevitate vitae, liber* (véase *Opera philosophica*, cit. (nota 4), pp. 65 s.) en el que Sanchez opone la actitud de «filósofos y algunos ateos» que contraponen Dios y la naturaleza, buscando una explicación de los efectos naturales mediante las causas naturales o segundas, a la de los «ignorantes» que apelan directa e inmediatamente a la voluntad libre de Dios. Si a los ojos de los filósofos esta actitud es descartada con desprecio: «Hoc est ignarorum asylum, sic Deo placuit», Sanchez acude en defensa del vulgo ignorante («Yo, sin embargo, ya me llames zapatero o mozo de cuerda o alguna otra cosa peor, siempre diré y mostraré eso mismo»). Sin embargo, al final, concluye con que son dos actitudes apropiadas a dos tipos de hombre diferentes y que coinciden en una común –aunque diferente– atribución a Dios de la causalidad universal: el filósofo a través de la red causal de la naturaleza (y podemos mencionar aquí la apelación a Maimónides y al conocimiento de Dios por sus 'espaldas'); el ignorante a través de la proclamación de la libre voluntad de Dios: «Ignarus aeque ac Philosophus Deum causam omnium assignabit. Hoc ignarus inscienter, Philosophus scienter assignabit. […] Praeterea Philosophus non uno ictu et saltu ad Deum confugit, sed per naturales causas, tanquam per gradus, ad eum tamen ascendet: ignarus contra, sine inferiorum causarum perquisitione, statim ad Deum convocat» [Tanto el ignorante como el filósofo asignarán a Dios la causa de todas las cosas. El ignorante lo hará sin saber, el filósofo conscientemente. […] Además, el filósofo no apela a Dios de golpe y de un solo salto, sino que se eleva a Él a través de las causas naturales y como por grados; por el contrario, el ignorante,

ción general de la obra de Sanchez como ajena al problema religioso y al debate en torno al mismo– quizá no debería ser del todo excluida. En apoyo a esta posibilidad podría aducirse la declaración en la obertura del *De divinatione per somnum* de que «muchas veces los sabios, que son muy pocos, se ven obligados a callar o bien al menos a asentir, conceder y aprobar con los ignorantes, que son infinitos, ya que ninguna fuerza puede obligarles a pensar lo mismo»[59].

Sobre esta cuestión, no obstante, nos parece que el análisis de los textos no permite ir más allá de plantear la posibilidad de una doble lectura. No es así, en cambio, con respecto a otros componentes de la idea de naturaleza comunes a Sanchez y a la filosofía italiana: la atribución a la naturaleza de un movimiento incesante de carácter *vicisitudinal* (en que se complacen autores como Pomponazzi y Giordano Bruno)[60] al tiempo que conserva inmutada su identidad (Sanchez cita aquí el mismo pasaje del Eclesiastés (1, 9) que adoptó Bruno como su *motto* propio)[61]; la crítica del antropocentrismo y de la consideración de que el hombre es el fin de la naturaleza[62]; la visión de ésta como sometida a una ley inexorable (*fatum*)[63] que no deja de ser compatible con la libertad humana[64]. Podemos añadir la

---

sin inquirir las causas inferiores, convoca a Dios inmediatamente]. Quizá no estamos muy lejos de la posición posterior de Bruno y de Spinoza sobre la coincidencia de la libertad de Dios con la necesidad del orden natural y por tanto sobre la naturaleza como expresión de Dios.

[59] *Opera philosophica*, cit. (nota 4), p. 91. Reconocemos nuestra deuda con Jordi Bayod, que llega a una conclusión similar en su tesis doctoral sobre Montaigne. Notemos, a título de curiosidad, la semejanza de esta declaración con la de Galileo en su carta a Kepler de 1597 renunciando a expresar públicamente su adhesión al copernicanismo: «intimidado por la fortuna de nuestro maestro Copérnico, quien, pese a ser encumbrado por algunos a fama inmortal, fue despreciado y rechazado por un número infinito (pues tal es la multitud de necios). Sin duda me atrevería a hacer públicas mis consideraciones si hubiera más hombres como tú. Pero como no los hay, renunciaré a una empresa de ese tipo», cit. infra, cap. 15, p. 390.

[60] Véase M. Á. Granada, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Herder, Barcelona 2005, Apéndice 1: «Vicissitudine (latín *vicissitudo*)», pp. 245-258.

[61] *Carmen de cometa*, cit. (nota 21), versos 8-11; cfr. *De divinatione per somnum*, en *Opera philosophica*, cit. (nota 4), p. 114, líneas 25-29. Sobre la presencia e importancia de este pasaje en Bruno, véase M. Á. Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Herder, Barcelona 2002, pp. 158 s.

[62] *Carmen de cometa*, cit. (nota 21), versos 170 ss.

[63] Ibid., versos 7 («tenet omnia fatum»), 63, 93, 165, 861 s. («non est vitabile fatum, / Quodque erit, ipse velis, nolisque, erit»). Cfr. *De longitudine et brevitate vitae, liber*, en *Opera philosophica*, cit. (nota 4), p. 66, donde el hado y la necesidad constituyen la versión filosófica de la 'voluntas Dei'.

[64] *Carmen de cometa*, cit. (nota 21), versos 326 s. («libera […] humana voluntas»), 336-338, 345, 355 ss.

negación del fuego como cuarto elemento (con Cardano)[65], la conservación del dualismo cosmológico entre el cielo y el mundo sublunar (como en la mayoría de los filósofos, entre ellos, de forma ciertamente parcial, Telesio) junto con la afirmación de la lucha incesante entre los principios contrarios, que en Sanchez aparecen como la oposición fundamental entre el calor y el frío[66] o entre lo cálido y lo húmedo[67]. Valga esto como invitación a extender el análisis del escepticismo de Sanchez, no sólo hacia la posibilidad de una implicación en el debate religioso o al menos en la discusión de la relación entre religión y filosofía, sino también en la dirección de la imagen de la naturaleza y su modo de operar que el profesor de Tolosa había construido dentro de los límites conjeturales permitidos por su crítica epistemológica.

[65] *De longitudine et brevitate vitae, liber,* en *Opera philosophica,* cit. (nota 4), p. 56, líneas 16-17.
[66] QNS, pp. 155, 209 s.
[67] *De longitudine et brevitate vitae, liber,* en *Opera philosophica,* cit. (nota 4), pp. 66 s.

11. ‘Spiritus’ y ‘anima a Deo immissa’ en Telesio

Bernardino Telesio (1509-1588) ejemplifica perfectamente la estrecha relación y la múltiple intersección entre la filosofía y la medicina que podemos constatar en el siglo XVI, continuando la tradición de siglos anteriores. En un testimonio manuscrito de su vejez Telesio confiesa que «lamentablemente, ahora que soy viejo y me encuentro abatido por muchos disgustos, ya no me está permitido exponer en su lugar esa teoría y esa parte de la disciplina médica que es más cercana a la filosofía [quae philosophiae proxima est]»[1]. Sin embargo, su obra publicada y llegada hasta nosotros muestra abundantemente un ejercicio de la filosofía alimentado y estimulado por la ciencia médica del momento, con respecto a la cual el filósofo no se muestra un mero seguidor acrítico. Por el contrario, Telesio construye su filosofía de la naturaleza y del hombre en estrecha relación con una crítica de doctrinas médicas establecidas y de sus autoridades, especialmente Galeno. Lo vemos cumplidamente en su obra fundamental, *De rerum natura iuxta propria principia libri IX* (tercera edición, 1586), donde especialmente en los libros V y VI hallamos una profunda discusión de doctrinas médicas relativas a la constitución psicofísica del hombre y de los animales, así como a la problemática de la generación humana, la teoría de la visión y otras cuestiones. Y lo vemos también en sus opúsculos de filosofía natural (*Varii de naturalibus rebus libelli*), publicados póstumamente en 1590, la mitad de los cuales tratan de cuestiones a caballo entre la medicina y lo que hoy llamaríamos ‘ciencias de la vida’, cuestiones que en el siglo XVI formaban parte todavía de la física o filosofía natural en virtud de la concepción tradicional, vitalista, de la naturaleza.

Sin embargo, no es mi propósito ocuparme aquí de la problemática estrictamente médico-filosófica en Telesio, sino de un problema que, aun conectado con la teoría médica de la estructura del sujeto humano y de los animales, cae más del lado de la filosofía, pero en cuyo estudio Telesio se vale de la elaboración crítica de la doctrina médica tradicional. Me refiero al problema de la constitución psicofísica del hombre y a la cuestión del alma, su naturaleza y destino, es decir, su posible o no inmortalidad.

---

[1] Citado por Luigi De Franco, en su breve contribución «Telesio e la medicina», recogido en Idem, *Bernardino Telesio: La vita e l’opera*, Edizioni Periferia, Cosenza 1989, pp. 167-176 (167).

Además de su posición metodológica fundamental[2] y de la polémica antiaristotélica que se sigue de ella, Bernardino Telesio dejó a la filosofía natural contemporánea e inmediatamente posterior dos problemas importantes. El primero es la visión general del universo o naturaleza como una estructura permanente, basada en el equilibrio entre los dos principios activos (calor y frío) que se disputan la posesión de la materia universal y que, localizados en sus sedes respectivas de la periferia celeste y del centro (como esferas celestes en movimiento circular y Tierra inmóvil) a la distancia máxima apropiada para que puedan actuar el uno sobre el otro sin destruirse, se entremezclan y combaten en el espacio intermedio, produciendo la infinita variedad de la vida y sus organismos en la superficie de la Tierra y en la región del agua y del aire (los cuales no son elementos primarios, sino tierra modificada por la acción del cielo y especialmente del agente básico del calor celeste: el Sol). El segundo problema es el que nos va a ocupar aquí: la concepción dualista del alma humana. Según Telesio, en el hombre hallamos, en primer lugar y como en el resto de los animales, un *spiritus*, que procede del semen (*e semine eductus*) y por tanto posee un origen completamente natural, produciéndose en el marco del proceso generativo del individuo. El *spiritus* humano no es esencial o cualitativamente diferente del presente en los animales, mostrando a lo sumo una diferencia de grado, y es el responsable, por medio de la sensación (*sensus*), del conocimiento y de la conservación de la vida. Como en los animales, también el *spiritus* del hombre perece con la descomposición del cuerpo al que anima. Pero en el hombre (y sólo en él) hay también un alma infusa por Dios (*a Deo immissa*), creada por tanto inmediatamente por Dios en el momento del nacimiento, inmaterial e inmortal.

---

[2] Posición que podemos caracterizar programáticamente como 1) *libertad de filosofar*, es decir, independencia con respecto a autoridades; 2) *naturalismo empirista*, es decir, atención exclusiva a la naturaleza con el propósito de explicarla «a partir de sus propios principios» y en la medida en que es cognoscible por los sentidos (*sensus*) y por la razón apoyada siempre en la experiencia de los sentidos. Esta actitud se opone al libre e incontrolado uso de la razón que, independiente de la experiencia, ha construido los mundos ficticios de la filosofía tradicional, en una actitud de soberbia y orgullo que ha pretendido imitar a Dios, produciendo la realidad, en lugar de limitarse modestamente a conocer la obra divina. Telesio, sin embargo, considera que este método humilde puede finalmente aportar al hombre el poder sobre la naturaleza. Son rasgos que anticipan claramente la concepción baconiana. Como reconoció Campanella en su *Syntagma de libris propriis*, «sólo Telesio llenó mi ánimo de alegría [en mi juventud] tanto por su libertad de filosofar como porque derivaba su doctrina de la naturaleza misma, no de las palabras de los hombres», en T. Campanella, *Sintagma dei miei libri e sul corretto metodo di filosofare. De libris propriis et recta ratione studendi syntagma*, ed. de G. Ernst, Fabrizio Serra, Pisa-Roma 2007, p. 32 (nuestra traducción).

Estos dos temas o problemas suscitaron abundante discusión en la posteridad inmediata, dando lugar a posturas enfrentadas. Limitándonos únicamente al problema del alma, podemos señalar la adopción de la doble alma por parte de Francis Bacon a comienzos del siglo XVII[3] y la participación de esa doctrina en la condena eclesiástica y consiguiente introducción de la obra de Telesio (su gran tratado *De rerum natura iuxta propria principia*, cuya tercera edición, considerablemente ampliada, apareció en 1586, y dos de los opúsculos publicados póstumamente en 1590: el extenso *Quod animal universum ab unica animae substantia gubernatur. Contra Galenum* y el breve opúsculo satélite *De somno*) en el *Indice de libros prohibidos* de 1596 con la mención «donec expurgentur». Esta expurgación, sin embargo, solicitada en 1601 por un sobrino del filósofo, fue declarada por la comisión instituida al efecto 'impossibilis'.

Como ya hemos avanzado, nuestro propósito es examinar la concepción del alma en Telesio, su compleja y varia presentación a lo largo de su obra en las tres ediciones profundamente diferentes del *De rerum natura* (publicadas en 1565, 1570 y 1586) y en los opúsculos mencionados, y examinar también las varias y enfrentadas interpretaciones de dicha concepción que la historiografía del siglo XX nos ha legado, con la finalidad de exponer lo más objetivamente que podamos la posición de Telesio, sin ocultar las posibles ambigüedades calculadas en la presentación de su doctrina, y ver si es posible determinar su auténtica intención.

1. El alma en *De natura iuxta propria principia* (1565) y en *Quod animal universum*

Telesio publicó el *De natura iuxta propria principia* en Roma en 1565, en dos libros, tras una gestación prolongada. El autor rondaba ya, ciertamente, los sesenta años. Como confiesa en el proemio, «no ha sido posible publicar los otros comentarios [término con el que Telesio designa los opúsculos de filosofía natural que fueron editados póstumamente] ni la obra completa sobre la naturaleza, sino tan

[3] Véase Francis Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum libri IX* (Londres 1623), libro IV, cap. 3, en *The Works of Francis Bacon*, ed. de J. Spedding, R. L. Ellis y D. D. Heath, Londres 1857-1874 (reed. anastática, Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1963), vol. I, pp. 604-607 y el estudio de V. Giachetti Assenza, «Bernardino Telesio: il migliore dei moderni. I riferimenti a Telesio negli scritti di Francesco Bacone», *Rivista critica di storia della filosofia*, 35 (1980), pp. 41-79. En general sobre la fortuna de Telesio en Inglaterra véase L. Spruit, *Telesio's Psychology and the Northumberland Circle*, The Durham Thomas Harriot Seminar, Occasional Paper 25, Durham n. d. y más recientemente S. Plastina, «Bernardino Telesio nell'Inghilterra del Seicento», en *Bernardino Telesio tra filosofía naturale e scienza moderna*, editado por G. Mocchi, S. Plastina y E. Sergio, Fabrizio Serra, Pisa-Roma 2012, pp. 133-143.

sólo los primeros libros y aun así, sin darles el último toque»[4]. De ahí el título completo de la edición: *De natura iuxta propria principia, liber primus, et secundus*. Podemos inferir de esa declaración (que está confirmada por numerosas declaraciones posteriores y por otros pasajes en esta primera edición) que otros libros estaban ya en un estado de redacción muy avanzado y más o menos completo.

Pues bien, una primera lectura del texto revela que la problemática del alma está casi ausente, concentrándose Telesio en la problemática fundamental de la constitución del universo y sus principios fundamentales, así como en la crítica de Aristóteles y sus comentadores. En los escasos lugares en que se aborda la cuestión, el alma es siempre entendida como *spiritus* producido del semen (*e semine eductus*). En ningún momento considera necesario Telesio introducir una aclaración o precisión, señalando la existencia de otra alma (en este caso inmortal e inmaterial, *a Deo immissa*). Antes bien, procede como si el término *anima* fuese unívoco y designara sencillamente el *spiritus*[5]. Así, el único capítulo en el que el *spiritus* es objeto de un tratamiento algo pormenorizado (libro I, cap. 8), nos dice que tiene su sede en los ventrículos del cerebro y que se difunde por todo el cuerpo a través de los nervios. En él tiene lugar el sentido (*sensus*), pues las afecciones o pasiones de los objetos externos sólo producen una sensación allí donde el sujeto afectado posee un *spiritus*. Telesio, sin embargo, dice que la doctrina del *spiritus* «está expuesta más ampliamente en su lugar», que no es ciertamente la obra presente[6]. En un determinado momento, a propósito de la percepción de los olores, llega a darle el nombre de *alma*:

> los cuales olores son percibidos claramente por la sustanca existente en el cerebro y por los cuales el animal parece adquirir gran deleite y revitalizarse en un instante,

[4] Bernardino Telesio, *De natura iuxta propria principia, liber primus et secundus (Roma 1565)* [en lo sucesivo DN], edición crítica al cuidado de Alessandro Ottaviani, Nino Aragno, Turín 2006, p. 8: «nec comentarios reliquos aedere licuit, nec integrum de natura opus, sed primos tantum libros eosque non satis perpulitos».

[5] *Anima* designa también, lógicamente, el alma aristotélica allí donde Telesio describe o critica la doctrina peripatética del alma.

[6] DN, I, 8, p. 21: «Huiusmodi porro animalium corpori inexistere spiritum, in cerebri ventriculis, ut principe sede contentum et per corpus universum diffusum, nervis inclusum fibrisque et suo amplius expositum est loco et per se patere videtur apertissime». Lamentablemente Telesio no precisa en qué lugar ha expuesto el tema, aunque probablemente se refiere al 'comentario' u opúsculo *Quod animal universum ab unica animae substantia gubernatur. Contra Galenum.* Pero podría referirse también a libros o secciones posteriores del *De natura* ya escritos.

> […], olores que necesariamente alcanzan, por tanto, la sustancia del alma misma y la misma alma[7].

A pesar de su brevedad, la descripción del *spiritus* ofrecida en 1565 deja ver con toda claridad su inserción en la tradición médica y el completo alejamiento de la conexión astrológica del *spiritus*, revitalizada por Ficino y el platonismo del Renacimiento, en consonancia por lo demás con el desprecio de Telesio por la astrología[8]. En la misma línea, la identificación del *spiritus* con el alma se aleja de la nítida distinción realizada por Ficino entre el alma racional y el *spiritus*, definido como *copula animae et corporis*, es decir, como el intermediario que hace posible la relación de dos sustancias tan heterogéneas como el alma inmaterial y el cuerpo[9]. La identificación del espíritu con el alma por parte de Telesio muestra la profunda diferencia existente entre la concepción jerárquica de la ontología y la cosmología en el platonismo y la cosmología naturalista de Telesio, basada en una concepción homogénea de la naturaleza, a pesar de la distinción entre la Tierra y el cielo.

---

[7] «qui [odores] manifeste a substantia percipuntur in cerebro existente et a quibus et summe oblectari et nullo temporis momento vivificari animal videtur […], qui igitur ipsius animae substantiam atque animam ipsam attingant necesse est», DN, p. 22. Otros lugares en que *spiritus* designa sin más el alma humana y de los animales en DN, 58, 74, 77, 82. Nótese que Telesio califica al *spiritus* o alma de sustancia, no de forma del cuerpo.

[8] Véase por ejemplo la despectiva actitud mostrada en el opúsculo *De cometis et lacteo circulo*. B. Telesio, *Sobre los cometas y la Vía Láctea. De cometis et lacteo circulo*, edición del texto latino, traducción, introducción y notas de M. Á. Granada, Tecnos, Madrid 2012, p. 23. Sobre la concepción astrológica del *spiritus* en Ficino como *vehiculum animae* o cuerpo astral del alma, que se reviste con él en su descenso al cuerpo a través de las esferas celestes, véase M. Ficino, *De Amore. Comentario a "El Banquete" de Platón*, traducción de Rocío de la Villa Ardura, Tecnos, Madrid 1986, pp. 128 s. Ficino ofreció un desarrollo extenso de la dimensión astrológico-cosmológica del *spiritus* en su *De vita coelitus comparanda*, el tercero de los *Libri de vita* dedicados a la terapia del *spiritus* melancólico de los intelectuales. Véase M. Ficino, *Tres libros sobre la vida*, traducción de M. Villanueva Salas, Asociación Española de Neuropsiquiatría, Madrid 2006. Como veremos, si Telesio es completamente ajeno e indiferente ante la concepción ficiniana del *spiritus*, su concepción del alma *immissa a Deo*, tal como se formula en la tercera edición (1586) del *De rerum natura*, apela a la teoría del alma racional expuesta por Ficino en su *Theologia platonica de immortalitate animorum*. Para una breve síntesis de la complejidad del concepto de *spiritus* en el Renacimiento véase E. Garin, «Il termine 'spiritus' in alcune discussioni fra Quattrocento e Cinquecento», en Idem, *Umanisti, artisti, scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Editori Riuniti, Roma 1989, pp. 295-303. Fundamental sigue siendo D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, The Warburg Institute, Londres 1958 (pp. 189-192 sobre Telesio).

[9] Véase Ficino, *De Amore*, cit. (nota 8), p. 129: «Esta [la envoltura del alma o *spiritus*], como es más densa que el alma, pero más sutil y pura que el cuerpo, es estimada por los platónicos la cópula más apropiada del alma con el cuerpo terreno».

Todavía en II, 49 encontramos una exposición sobre el *spiritus*. Allí Telesio expone que es la fuente y el principio de múltiples movimientos en el cuerpo de los animales[10] y remite a la exposición más extensa llevada a cabo en el tratado contra Galeno, más concretamente: «ut in eo declaratum est comentario, in quo corpus universum ab unica animae substantia gubernari expositum est»[11]. La referencia es indubitable y muestra que el opúsculo antigalénico (y antiplatónico) ya existía en 1565. Lamentablemente, como ha señalado Luigi De Franco, no se ha conservado ningún manuscrito del opúsculo, que sólo existe por tanto en la edición póstuma de 1590[12]. Ello impide comprobar posibles añadidos o cambios en el texto a lo largo de los años. De Franco concede mucha importancia al hecho de que el título del opúsculo en 1565 hable de un gobierno del cuerpo entero por el alma única, ya que ello demuestra que el alma en cuestión es el *spiritus e semine* (de acuerdo –podemos añadir– con el planteamiento general del *De natura rerum* y del opúsculo), no el alma infundida por Dios. El nuevo título con que el opúsculo fue publicado en 1590 por Antonio Persio (*Quod animal universum ab unica animae substantia gubernatur. Contra Galenum*) mostraría la introducción del concepto de alma infundida por Dios, que –como dice Telesio cuando se refiere explícitamente a ella– gobierna y es forma no sólo del cuerpo, sino del entero animal compuesto de cuerpo y *spiritus*. Pero lo que nos interesa en este momento es que en 1565 el alma única que contempla Telesio es el *spiritus* producido del semen, cuya sede es el cerebro, desde donde se difunde a través de los nervios por el cuerpo entero del animal y del hombre. Y la lectura del extenso opúsculo *Quod animal universum ab unica animae substantia gubernatur* lo confirma plenamente. Lamentablemente, no podemos ofrecer aquí una exposición detallada de la teoría del *spiritus* y de su gobierno del cuerpo que Telesio presenta en el opúsculo y que muestra claramente la estrecha relación entre medicina y filosofía y la decisiva contribución de la medicina a la nueva conceptualización de la filosofía natural llevada a cabo por Telesio, donde la adhesión al concepto tradicional (y aristotélico) de *physis* como cuerpo movido por un principio activo interno (el alma) implica tanto a la medicina como a la astronomía y cosmología en la elaboración del nuevo paradigma filosófico-natural. Diré únicamente que el objetivo del tratado –que afirma en el título del capítulo sexto que «spiritum in cerebri ventriculis contentum animalium animam

[10] DN, p. 173 s.
[11] Ibid., p. 174
[12] Cfr. L. De Franco, *Introduzione a Bernardino Telesio*, Rubbettino, Soveria Mannelli-Messina 1995, pp. 358, 141.

esse»[13] e insiste en que el *spiritus* lleva a cabo todas las funciones que «parece realizar y llevar a cabo el alma» por lo que se puede considerar que esta se reduce a aquel[14]– es refutar la concepción platónica y galénica del alma tripartita (concupiscible, sita en el hígado; irascible, sita en el corazón y racional sita en el cerebro)[15] por una única alma o *spiritus* procedente del semen, sita en el cerebro y operante a través del sistema nervioso (*genus nervosum*). En lógica consonancia con esta doctrina vertebradora de todo el tratado (el alma única que gobierna al hombre es el *spiritus* residente en el cerebro) hallamos al comienzo del mismo un paréntesis que lo afirma explícitamente con un añadido problemático: «(de ea [anima] vero est sermo, quae e semine educta est, cuius corporisque universi, ut in iisdem amplius expositum est commentariis, quae a Deo in homines immittitur substantia, forma fit)»[16].

El paréntesis al comienzo del tratado aclara que el alma de que se habla en toda su extensión es el *spiritus*, que es también el alma de que ocasionalmente se habla, como hemos visto, en *De natura*. ¿Cómo puede decirse entonces que «en los comentarios mismos [*De rerum natura*, en este caso] se ha expuesto más ampliamente» la doctrina de aquella otra alma «que es su [del *spiritus*] forma, como

---

[13] *Quod animal universum ab unica animae substantia gubernatur. Contra Galenum* [QAU], en B. Telesio, *Varii de naturalibus rebus libelli ab Antonio Persio editi*, Felice Valgrisi, Venecia 1590, reproducción en *Le opere di Bernardino Telesio. Ristampa anastatica delle Cinquecentine*, vol. 5, presentación de N. Ordine, introducción e índice analítico de M. Á. Granada, Carocci, Roma 2012, p. 150. Cfr. ibid., cap. VII, p. 154: «Itaque animae substantiam spiritum esse liquido patet, quocum scilicet et sensus et motus et ipsa recedit vita, et quocum et sensus et motus et ipsa redit vita».

[14] QAU, p. 154: «qui [spiritus] igitur ad motus quosvis aedendos promptissimus sit et qui vel a languidissimis rerum viribus immutari, et vel angustissimos nervosi generis poros subire inque iis inhabitare et per eos, ut libet, meare queat, ad ea omnino omnia, quae operari praestareque anima videtur, operanda praestandaque aptissimus cum sit spiritus, quin animae is substantia et ipsa omnino sit anima, nulli dubium esse potest».

[15] «Placet Galeno, Hippocratem (ut videtur) Platonemque sequuto, a tribus principiis vitam nostram gubernari, ab uno quidem in cerebro inhabitante, cuius opera per se quidem imaginatio sit, et memoria et intellectio cogitatioque; [...] Et ab alio itidem principio, in corde consistente gubernari nos, proptereaque id itidem nobis inditum firmumque factum esse videtur Galeno; ut quaecumque ratio iusserit exequatur, et libertatis, victoriae, potentiae, imperii, gloriae honorisque libidine flagret, et contemptui haberi iniuriaque affici impatiens, prae desiderio illam ulciscendi ardeat ferveatque, itaque irascibile nuncupetur. [...] Tertium postremo in iecinore delitescens, quae ad nutritionem generationemque spectant praestare omnia: sanguinis scilicet confectionem, quo singulae corporis partes nutriuntur, et e quo, amplius concocto, in semenque acto, generatio fieri apparet», QAU, p. 144.

[16] QAU, I, p. 144. Sobre la fisiología del *spiritus* en este opúsculo véase R. Bondì, «'Spiritus' e 'anima' in Bernardino Telesio», *Giornale critico della filosofia italiana*, 72 (1993), pp. 405-417 (407-410) y L. De Franco, *Introduzione a Bernardino Telesio*, cit. (nota 12), pp. 357-370.

también del cuerpo entero, cuya sustancia es infundida por Dios en los hombres»? Esta nueva alma es evidentemente el *anima a Deo immissa*, pero los 'comentarios' en los que es expuesta con amplitud no pueden referirse más que a la tercera edición (de 1586) del *De rerum natura iuxta propria principia*, ya que con respecto a esta cuestión la edición de 1570 no presenta, como veremos, una situación diferente de la de 1565. Todo lleva, por tanto, a concluir que el paréntesis es un añadido posterior a la redacción original del *Quod animal universum*. Puede ser, lógicamente, un añadido del propio Telesio[17], introducido en cualquier momento en que los 'comentarios' en cuestión (en concreto la teoría del alma *a Deo immissa*) hubieran sido redactados, y sabemos –aunque con poca precisión en cuanto al contenido real y las fechas de redacción– que ya en la década de 1560 esta parte de la obra final tenía una redacción que no conocemos. Puede, por consiguiente, ser que la doctrina del alma *a Deo immissa* estuviera tanto ausente como presente.

Para complicar un poco más las cosas, he aquí que hacia el final del *De natura* de 1565 un pasaje introduce una nota discordante en la melodía que, de forma monocorde, ha venido entendiendo el alma como *spiritus*. En los capítulos finales del segundo libro Telesio critica la teoría aristotélica de las inteligencias separadas motores externos de las esferas celestes, argumentando que estas últimas tienen en sí mismas el principio y agente de su movimiento, con lo cual se reafirma la explicación de la naturaleza a partir de sus propios principios internos, sin recurso a causas trascendentes, de acuerdo con el programa naturalista y exclusivamente físico (no metafísico) del filósofo de Cosenza. Pero ahora Telesio introduce, en medio de la discusión sobre las inteligencias motrices separadas, un breve capítulo (56) en el que afirma enérgicamente que ello no debe hacernos olvidar a Dios, cuya existencia y papel de creador quedan garantizados por la razón a partir de la distancia del cielo y del Sol con respecto a la Tierra y también de las características mismas del movimiento celeste y solar. Los efectos benéficos sobre la vida en la Tierra y la consiguiente permanencia indefinida del universo «manifiestan que Dios existe y es el creador de todas las cosas», sin que debamos pretender, en nuestra estulta arrogancia, conocer más allá lo que nos está vedado[18]. Y esta profesión de escep-

[17] E incluso un añadido de Antonio Persio con ocasión de la edición de los *Libelli* en 1590.

[18] DN, II, 56, pp. 186 s.: «Deum esse et rerum omnium conditorem non caeli motus, at is caeli motus, eaque caeli a terra manifestet distantia, quibus, ut dictum est, provisum videtur, ut longissime etiam exuperans terram sol, nullam ipsius partem exurat tamen et nullam non illustret vivificetque et nulli non sua largiatur bona. Et ipsum per se caelum, longe maximum longeque conspectum pulcherrimum. Et paulo reliqua entia quaevis minus, animalia praesertim eorumque constructio et partium singularum usus. Haec quaecunque intuitus fuerit, quantumvis ferus impiusque et stupidus etiam, nequaquam fortuito, aut casu constructa suspicari aut queat aut velit, sed vere divino omnia consilio. Haec et Deum esse et rerum om-

ticismo metafísico da pie a Telesio a conectar el límite epistemológico de nuestro 'ánimo' con el destino inmortal que le está reservado:

> Aquello que quería que de Sí se supiese, el mismo Dios nos lo ha revelado. Contentos con ello, no osemos indagar con nuestras propias fuerzas o con razones humanas otras cosas, que superan ampliamente la agudeza de nuestro ánimo y son mucho más resplandecientes que lo que el ojo humano puede ver. Espero que todas estas cosas se harán manifiestas cuando el ánimo, liberado del cuerpo, vuele al mismo Dios del que ha venido[19].

Se notará que Telesio no habla aquí en términos de experiencia ni de una inferencia a partir de la experiencia, sino que expresa una 'esperanza', esto es, ha dado el salto a la profesión de su (presumiblemente sincera) fe religiosa. Ella le lleva a decir que el 'ánimo' humano es inmortal y conocerá tras la muerte, cuando acceda a la visión de Dios, lo que supera enormemente su capacidad cognoscitiva natural en esta vida. El discurso, por tanto, es heterogéneo o de otro orden que el discurso natural y sensualista hasta este momento desarrollado. Y hemos de notar también que la terminología empleada por el filósofo (*animus* y su *acies* o parte superior) no es la que empleará en el futuro para referirse a esa alma inmortal (*anima a Deo immissa*). El problema que se nos plantea es si nos enfrentamos ante una declaración puramente cautelar, retórica, destinada a hacer frente y neutralizar posibles acusaciones de impiedad (por rechazar la creación del mundo por Dios y en nuestro caso la inmortalidad del alma por causa de un *spiritus* puramente natural, material y mortal que ha absorbido las funciones del alma)[20], o bien ante la constatación del límite de la filosofía natural, que es superado ya sea por la disciplina metafísica (de la que Telesio no pretende ocuparse, pero cuya posibilidad no negaría)[21], ya sea

---

nium conditorem, ut dictum est, manifestare queant, ipsius substantiam aut operationes alias inquirere, non arrogans magis, quam stultum videtur, ut quae homini innotescere nullo queant pacto».

[19] «Quae sui sciri voluit, ea ipse nobis manifestavit Deus, iis contenti nequaquam nostris alia viribus nostrisque inquirere audeamus rationibus, longe *animi* nostri aciem exuperantia et longe lucidiora quam quae humanus intueri queat oculus, ibi *spero* intuenda omnia, ubi corpore exolutus *animus*, ad ipsum, a quo est factus, evolarit Deum», ibid., p. 187; cursiva nuestra.

[20] Esta es la interpretación que parece proponer Roberto Bondì. Véase R. Bondì, «'Spiritus' e 'anima' in Bernardino Telesio», cit. pp. 413, 417. Del mismo véase *Introduzione a Telesio*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 36-39 y ahora «Dios, naturaleza y alma en Telesio», en M. Á. Granada, ed., *Bernardino Telesio y la nueva imagen de la naturaleza en el Renacimiento*, Siruela, Madrid, 2013, pp. 21-42.

[21] Esta es claramente la interpretación que propone Giovanni Di Napoli en su estudio *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, SEI, Turín, 1963, pp. 389-403.

sencillamente por la fe y la revelación[22]. Trataremos de encontrar la interpretación correcta, en la medida en que los textos de Telesio y la documentación llegada hasta nosotros lo permiten, pero de entrada creemos que resulta insostenible la tesis de Di Napoli de un Telesio que no niega la posibilidad de una metafísica 'científica', sino que se limita sencillamente al plano físico, dejando la disciplina superior a quienes se sientan con fuerzas para realizarla. Creemos, por el contrario, que pasajes como el citado DN II, 56 afirman rotundamente la completa convicción de Telesio de que la metafísica es un empeño imposible[23] y que más allá de la filosofía natural correctamente realizada (es decir, de acuerdo con el programa naturalista y sensualista de Telesio) solamente hay espacio para la revelación religiosa, en la medida en que merezca crédito.

2. Las primeras acusaciones de impiedad y la segunda edición *del De rerum natura* (1570)

En abril de 1570 Telesio dirigió una carta muy importante al cardenal Flavio Orsini, arzobispo de Cosenza. En ella denuncia la existencia de infundadas acusaciones de impiedad vertidas contra él por pasajes contrarios a la religión presentes en el *De natura*. Una de estas acusaciones hacía referencia precisamente a la doctrina del alma: «nell'opra mia stampata già cinque anni in Roma […] ci son altre propositioni contra la religione. Et dalle quale si può cavar ch'io metto l'anima mortale, et che negho che'l Cielo sia mosso dall'intelligentie»[24]. Telesio se defiende en su carta de las acusaciones y señala que su obra se está reimprimiendo en esos momentos en Nápoles («avendola io repolita alquanto, et ampliatola assai […] già si stampa»), tras haber sido sometida a examen eclesiástico y haber sido «approbata senza difficoltà», igual que la edición romana había sido aprobada por los teólogos que la examinaron. Telesio asegura al cardenal de lo que ya sabemos: que la obra trata de cosmología y que el problema del alma es abordado sólo de forma ocasional y

[22] La sincera convicción religiosa de Telesio es la tesis enérgicamente sostenida por Luigi De Franco, para quien Telesio è «un cattolico osservante, il quale non ebbe mai a nutrire dubbio alcuno sulle sue credenze religiose». Véase L. De Franco, «Telesio e la *libertas philosophandi*», en Idem, *Bernardino Telesio: La vita e l'opera*, cit. (nota 1), pp. 109-121 (113). Cfr. también L. De Franco, *Introduzione a Bernardino Telesio*, cit. (nota 12), pp. 143s.

[23] Habría, pues, un escepticismo total de Telesio con respecto a la metafísica o teología racional. Sobre el componente escéptico del pensamiento de Telesio, véase Martin Mulsow *Frühneuzeitliche Selbsterhaltung. Telesio und die Naturphilosophie der Renaissance*, Max Niemeyer, Tubinga 1998, pp. 179-183.

[24] Citamos la carta por la transcripción completa en De Franco, *Introduzione a Bernardino Telesio*, cit. (nota 12), pp. 66-69 (66).

siempre en referencia al alma sensitiva y motiva (esto es, el *spiritus*)[25], añadiendo: «l'intera dottrina d'essa se tratta nelli libri, che sequeno, quali son già finiti, et […] già sarebbono revisti, et posti in ponto per posserse stampare, ma con l'aiuto di n(ostro) S(igno)re Dio se stamparanno verso Ottobre, et penso in Roma. Et spero non solo non parranno [contrari] alla religione, ma conformissimi»[26].

Por tanto, según confiesa Telesio, la obra completa está ya terminada y preparada para la impresión, que el filósofo prevé tendrá lugar en octubre de ese mismo año. Entonces se ofrecerá al público la doctrina completa del alma y se podrá comprobar cuál es su verdadera posición en la edición de 1565 y en la reimpresión en curso: «Vers'Ottobre […] disegno venirci, et per […] farci stampare il restante delle cose mie, et tanto miglior gioditio si potrà far di questi libri stampati, quanto che se potrà largamente vedere la mente mia in quelli ristampati»[27].

La edición completa de la obra se retrasó no obstante hasta 1586. Sin embargo, no cabe dudar de que, fuera la que fuera la doctrina del alma en 1565, ya en 1570 estaba formulada por escrito de forma, en opinión de Telesio, suficiente. Entretanto, en 1570 se publicó en Nápoles la segunda edición de su obra con el título de *De rerum natura iuxta propria principia, liber primus et secundus, denuo editi*[28]. Era una obra en gran medida nueva, pues no sólo estaba corregida estilísticamente y bastante ampliada, sino que la materia misma había sufrido una profunda redistribución. Por lo que a la doctrina del alma se refiere no había novedades, salvo la precisión (en libro I, cap. 31) de que la obra se limitaba siempre que se hablaba de

---

[25] Ibid., p. 67: «veramente in questi doi libri [de la edición en prensa, y de la de 1565] non si tratta d'altro, che de li primi corpi et de li principi, cioè caldo freddo, humido e secco. Dell'anima si dicono pochissime cose. Et quelle sole, ch'appartengono alla materia delli principi, et all'anima sensitiva et motiva».

[26] Ibidem. Telesio añade todavía una profesión de sincera fe católica y sumisión a la Iglesia, en la que no debemos basar exclusivamente nuestro juicio si tenemos en cuenta la habitual función cautelar de semejantes declaraciones por parte de autores claramente sospechosos de herejía. Cfr. p. 68: «la mente mia […] sarà sempre soggettissima et inchinatissima alla vera et cattolica religione, et sarei prontissimo ad abbruggiar tutte le mie opere, quando mi fusse mostro che non siano piene di pietà christiana».

[27] Ibid., p. 68.

[28] Nos referiremos a esta edición (en lo sucesivo DRN[2]) por la traducción española*: La naturaleza según sus propios principios (Libros primero y segundo nuevamente editados Nápoles 1570)*, traducción de M. Saralegui, Tecnos, Madrid 2013. Véase también la edición de R. Bondì, *La natura secondo i suoi principi, testo latino a fronte*, Bompiani, Milán 2009 y la reproducción anastática: *De rerum natura iuxta propria principia, liber primus et secundus, denuo editi – Opuscola* [*De his, quae in aere fiunt; et de terraemotibus – De colorum generatione – De mari*], en *Le opere di Bernardino Telesio. Ristampa anastatica delle Cinquecentine*, vol. 2, presentación de N. Ordine, introducción e indice analítico de R. Bondì, Carocci, Roma, 2013.

ella (pocas ocasiones en verdad) a tratar del alma *e semine*, distinta del alma «a Deo ipso in singula hominum corpora infusam», cuya doctrina está expuesta «en su lugar», que no es la presente edición. He aquí el pasaje, que aporta una interesante consideración sobre el origen del *spiritus* en la acción del Sol sobre la Tierra:

> El Sol, pues, sumamente cálido, pero que actúa sobre la Tierra –que es muy fría y densa y de la que está muy alejado–, actúa durante un buen lapso de tiempo sobre sus partes, moviéndose con un movimiento (como se ha dicho) que es siempre cambiante, perenne y rapidísimo. No transforma en sí mismo, ni siquiera en algo parecido y próximo a él, todas las partes de la Tierra, igual que el fuego tampoco transforma en fuego todo aquello que sobre lo que actúa. Sin embargo, aleja de la naturaleza de la Tierra las partes sobre las que actúa y las hace de su propia naturaleza, esto es, dota a todas de un cierto calor y una cierta tenuidad, haciéndolas partícipes de su propia naturaleza y forma. A algunas las hace muy cálidas y tenues, como aquellas que son transformadas en vapores muy calientes y tenues o, incluso, en las mismas almas de los animales. Pero que nadie piense que afirmo esto del alma humana que ha sido introducida por el mismo Dios en cada uno de los cuerpos de los hombres, como nos enseñan no sólo las Sagradas Escrituras, sino, como he dicho más largamente en otro lugar[29], también la razón humana. Lo que se ha dicho sólo sirve para explicar el alma que sale del semen y que se puede considerar obra de la naturaleza agente. Únicamente hablaremos de ésta siempre en todo este libro[30].

Aparte de esto la segunda edición reproduce el importante pasaje de DN II, 56 sin ningún cambio sustancial, pero con una atenta revisión y perfeccionamiento del estilo. Por eso sorprende que Telesio haya conservado el término impreciso *animus* y no lo haya cambiado por el término más técnico y preciso de *anima a Deo immissa*[31]. Pero ahora el pasaje constituye un capítulo independiente, precisamente aquel con el que concluye la obra (II, 60), lo cual le confiere un valor añadido y enfatiza todavía más la declaración de Telesio de un escepticismo en materia de metafísica, al menos en relación con la cuestión del origen del universo.

3. La doctrina del alma ‘a Deo immissa’ en el *De rerum natura* de 1586

Finalmente, en 1586, dos años antes de su muerte, Telesio publica en Nápoles la edición definitiva del *De rerum natura* [DRN[3]] en nueve libros. Ahora los dos libros de las ediciones anteriores se han convertido en cuatro, con la materia profun-

[29] Podría tratarse del capítulo V, 2 de la edición de 1586.
[30] DRN[2], p. 71.
[31] Probablemente eso es intencional y contiene un mensaje para el lector. ¿Acaso que se trata siempre de una *esperanza*, que no puede recibir una demostración teórica?

damente reelaborada y ampliada, y se han añadido cinco libros en los que Telesio expone la filosofía natural de los 'cuerpos menores' del universo, más concretamente de los seres vivos (plantas y sobre todo animales y hombre), siempre aplicando su metodología empirista y con una presencia considerable de materiales procedentes de la biología y de la medicina contemporáneas.

Plantas, animales y hombres son explicados como compuestos formados de dos sustancias: un cuerpo –cuya generación, estructura y curso vital es estudiado por extenso en el libro VI, de acuerdo con los conocimientos médico-fisiológicos de la época en el caso del hombre[32]– y un *spiritus e semine eductus* (alma material), que es objeto de amplia exposición en el libro V. El *spiritus* no es forma del cuerpo con quien compone la sustancia humana individual (lo cual contrasta con la doctrina eclesiástica afirmada en el concilio de Viena en 1311), sino una sustancia distinta de la sustancia del cuerpo, una sustancia material[33]. El *spiritus* es materia poseída por el calor, que la ha vuelto muy sutil[34] y por tanto máximamente móvil. Es, como ya había dicho en obras anteriores, una sustancia única, que reside en el cerebro, desde donde se expande por el sistema nervioso para mover el cuerpo[35] y al que se retira en el sueño para revigorizarse y rehacerse, con la consiguiente inmovilidad de las partes del cuerpo[36]. El cuerpo es para el *spiritus* sencillamente un revestimiento que le protege de la agresión del exterior, impidiendo así la volati-

[32] Llama la atención que en su exposición de la estructura anatómica de los animales y especialmente del hombre Telesio recurre sistemáticamente a una explicación teleológica de la configuración y disposición de las diferentes partes y órganos del cuerpo; son como son en función de la prestación que tienen que realizar al *spiritus* o alma al que sirven. Véase De Franco, *Introduzione a Bernardino Telesio*, cit. (nota 12), pp. 279 s. La perspectiva es, por tanto, consonante con el aristotelismo y evoca fuertemente el paradigma galénico en *De usu partium corporis humani*.

[33] Toda analogía con el dualismo posterior cartesiano desaparece cuando notamos que el alma (*spiritus*) no es una *res cogitans* inmaterial, dotada de una capacidad reflexiva independiente de los sentidos, sino también una sustancia corporal o *res extensa* en la terminología cartesiana.

[34] *De rerum natura* [DRN[3]], V, 13: «tenuissimum [...] et levissimum», en B. Telesio, *De rerum natura/ Intorno alla natura, libri IV-V-VI*, edición y traducción de L. De Franco, vol. II, Casa del Libro, Cosenza 1974, p. 286. Sobre el origen del *spiritus* a partir del calor celeste y la conexión de la concepción telesiana con la doctrina aristotélica del *pneuma* emparentado con la sustancia celeste (*De generatione animalium*, II, 3) y con el *De carnibus* hipocrático, véase ahora H. Hirai, «Il calore cosmico di Telesio fra il *De generatione animalium* di Aristotele e il *De carnibus* di Ippocrate», en *Bernardino Telesio tra filosofía naturale e scienza moderna*, cit. (nota 3), pp. 71-83 (72, 76 s.).

[35] DRN[3], V, 15, 301 s. («Quomodo spiritus corpus commovet»), con la inferencia teológica a partir del diseño inteligente: «rerum nimirum omnium conditoris Dei sapientia suspicienda est admirandaque, qui ita animalium corpora construxit...».

[36] Tesis desarrollada en el opúsculo *De somno*.

lización y disipación a que como *spiritus* está expuesto, y del que se sirve como un instrumento u órgano[37] para su conservación. Inicialmente, pues, el hombre no es –como en el platonismo– un alma exiliada de su patria celeste y encarcelada en la prisión del cuerpo, sino fundamentalmente un vapor espiritual corpóreo, fruto de la acción del calor solar sobre la materia inerte. Este vapor espiritual tiene en su instrumento corporal una coraza protectora y al mismo tiempo el órgano que le facilita, por la inhalación del aire[38] y por los vapores procedentes de la digestión de los alimentos[39], la regeneración de que siempre está necesitado. Mortal, en todo caso, por incapaz de sobrevivir a la disolución del instrumento corporal que lo pro-tege, el *spiritus* es a su vez *prisionero* de su propio cuerpo, sin el que no puede mantenerse en la existencia:

> El cuerpo no ha sido dado a un espíritu que se encuentra en su propio lugar y entre sustancias afines [producido por el calor celeste y solar, el lugar del espíritu es más bien el cielo y este es la sustancia que le es afín […] sino que ha sido dado a un espíritu generado en un lugar extraño y entre entes contrarios, entre los cuales, de no ser retenido y comprimido, no perduraría ni siquiera un instante y por los cuales es destruido de inmediato si no resulta bien protegido y defendido; de los cuales, además, continuamente se disipa si no es suficientemente retenido […]. Así, si el espíritu debía ser conservado, tenía que ser encerrado necesariamente en una cosa ciertamente cálida, pero también densa y corpulenta[40].

Tras la descripción del *spiritus* en el libro V, Telesio se ocupa en los tres últimos libros de la exposición de sus afecciones o pasiones y sus operaciones. Así, el libro VII expone la sensación (*sensus*) como pasión fundamental del *spiritus* y los libros VIII y IX presentan sus operaciones, el proceso de 'entender' que sigue a la sensación (libro VIII) y la conducta de 'conservación de sí mismo' que sigue al placer y displacer (sentimiento de incremento y decrecimiento vital) asociados a las sensaciones (la moral natural presentada en el libro IX). Pero antes de entrar en la consideración de estos puntos en la medida en que afectan a nuestro problema, hemos de tomar en consideración la introducción y presentación de la segunda alma humana.

---

[37] DRN[3], V, 1, p. 208: «[spiritus] substantia per se existens et corpori, ut proprio tegumento proprioque inexistens organo, quaecumque operatur animal, ipsa ea operetur omnia, corpore universo singulisque ejus partibus, ut organis, usa».

[38] Motivo desarrollado también en el opúsculo *De usu respirationis*.

[39] DRN[3], VIII, 30-36, en B. Telesio, *De rerum natura libri VII-VIII-IX*, edición y traducción de L. De Franco, La Nuova Italia, Florencia 1976. La composición originaria o natural del *spiritus* y las diferentes materias a partir de las cuales (aire, alimentos) se regenera explican las diferencias entre los hombres.

[40] DRN[3], V, 41, pp. 452 s.

Es en el capítulo V, 2 donde Telesio presenta la existencia en el hombre de la segunda alma:

> Permítasenos adelantar que, si el espíritu derivado del semen […] se nos ha mostrado como la sustancia del alma en los otros animales, no por eso se debe creer, aunque hemos visto que se encuentra también en los hombres y opera igualmente las mismas cosas que opera en los animales, que él es también la sustancia del alma humana y opera por sí mismo todas las cosas que el hombre opera. Porque no sólo nos lo enseñan las Sagradas Escrituras, sino también podemos comprender mediante razones humanas que en el hombre hay otra sustancia, completamente divina e infundida por el Creador mismo[41].

Antes por tanto de proceder a la exposición pormenorizada de la índole y actividad del *spiritus* Telesio reafirma la distinción ya hecha en 1570 en la carta al cardenal Orsini y en DRN[2], I, 31. Añade además algunas precisiones importantes: esta alma inmaterial, divina e infusa, exclusiva del hombre, es –ella sí– *forma* del cuerpo y del espíritu a la vez, es inmortal (como reza el título de V, 3) y constituye una sola cosa con el espíritu en el que es infundida: «estimamos y afirmamos que el alma creada por Dios es introducida ciertamente como su forma en el cuerpo entero, pero especialmente en el espíritu y que por eso […] el alma creada por Dios, introducida en el espíritu y hecha una sola cosa con él, reprima y rechace aquellas operaciones depravadas y odiosas a Dios que sin embargo el espíritu desee»[42]. De esta manera, Telesio puede vindicar su coincidencia con la doctrina de la Iglesia, que (como él reconoce) prohíbe asignar al hombre dos almas[43].

La tercera edición, pues, no sólo introduce taxativamente la distinción entre las dos almas, sino que se cuida mucho de formularla de tal modo que no queden dudas sobre su ortodoxia y sobre la unidad anímica resultante en el hombre, añadiendo incluso que el alma creada e infusa por Dios dota al hombre de unas expec-

---

[41] DRN[3], V, 2, p. 210.

[42] DRN[3], V, 3, p. 220.

[43] DRN[3], V, 3, p. 217 y 219: «No sólo las Sagradas Escrituras, también el razonamiento humano nos prohíbe dar al hombre dos almas, entre sí separadas y distintas [...]. Se puede considerar que los mejores teólogos han estimado justamente que [el alma infusa] es forma del cuerpo sí, pero sobreañadida a las formas preexistentes». Telesio señala así su coincidencia con la doctrina oficial de la Iglesia del alma racional forma del cuerpo (establecida en el concilio de Viena en 1311 y reafirmada por el Concilio V Lateranense en 1513 con la *Bula Apostolici regiminis*). Como han señalado L. Spruit («Elementi aristotelici e polemica antiperipatetica nella doctrina dell'anima di Telesio», *Verifiche*, XXI, 1992, pp. 351-370 (353, 357) y De Franco, *Introduzione a Telesio*, cit. (nota 12), pp. 185, 267, tras los 'óptimos teólogos' puede estar Alberto Magno.

tativas y pautas morales que rectifican y corrigen las inclinaciones naturales del *spiritus* en función de la *conservatio sui ipsius*:

> Puesto que las cosas que el hombre siente y desea y las operaciones que realiza de acuerdo con el sentido y el apetito, las siente, desea y realiza el solo espíritu y no alguna otra parte del cuerpo, y a veces realiza operaciones hasta tal punto odiosas a Dios que las castiga con la muerte del alma por Él creada; […] debemos necesariamente afirmar que el alma por Él creada ha sido infundida en todo el cuerpo ciertamente, pero especialmente en el espíritu, y que le ha sido concedida e impuesta la facultad de apartar al espíritu de las malas operaciones y de impulsarlo a las buenas; y por tanto, cuando no lleva a cabo eso, con justicia es castigada por Dios porque, aun pudiendo, ha rechazado cumplir el mandato que se le ha impuesto[44].

Conviene registrar aquí –como ha reconocido honestamente De Franco, el más entusiasta defensor de la catolicidad y sincera ortodoxia de Telesio y al mismo tiempo el único estudioso que parece haber estudiado con todo detenimiento los manuscritos romanos que presentan una compleja y variadísima fase redaccional del *De rerum natura* entre 1570 y 1586– que no se encuentran esbozos y redacciones alternativas manuscritas de los capítulos V, 2 y 3 y sobre todo que, por lo general, estos esbozos manuscritos emplean el término *anima* en el sentido de *spiritus* y Telesio nunca «usa aggiungere, come invece farà sempre nell'ultima redazione a stampa, l'espressione "e semine educta" per poterla così differenziare da quella "a Deo immissa"»[45]. Si para Roberto Bondì este hecho confirma que desde la edición de 1570 y muy claramente en la de 1586 Telesio se embarca en la aceptación de un 'compromiso' con la ortodoxia, en contraste con su pensamiento 'genuino', compromiso que acepta con 'disgusto'[46], para De Franco en cambio las distinciones ponen de manifiesto el mayor cuidado y atención del filósofo a su modo de expresarse, la 'mayor cautela' en la expresión de sus tesis, sin que quepa inferir un cambio en su doctrina o la acomodación insincera a la ortodoxia tridentina. Sin embargo, del argumento *ex silentio* nada cabe inferir con seguridad, pues de él pueden seguirse conclusiones contradictorias.

El *anima a Deo immissa* es introducida en V, 2 en la formulación esquemática que hemos visto. De ella se dice allí mismo que está acreditada por la Escritura (Telesio no da ninguna referencia)[47] y por 'razones humanas'[48]. Pero de nuevo aquí

---

[44] DRN[3], V, 3, p. 221.

[45] De Franco, *Introduzione a Telesio*, cit. (nota 12), p. 188.

[46] Bondì, «'Spiritus' e 'anima' in Bernardino Telesio», cit., pp. 416 s.

[47] Más tarde Francis Bacon, que sigue a Telesio en este punto y denomina al alma creada *spiraculum*, remitirá a Génesis 2, 7: «Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo te-

estas razones son presentadas de forma esquemática y rápida. Seguramente no está de más recordar que la misma fórmula había sido aducida muy poco antes (en el capítulo 29 con que finaliza el libro IV) para afirmar la creación del mundo por Dios en el tiempo, sin duda para ahuyentar posibles interpretaciones abusivas (eternalistas) de la doctrina de la perennidad de la materia y de los principios agentes en la línea de la eternidad aristotélica y de la creación *ab aeterno* de Platón[49]. Quizá no debamos concluir apresuradamente que se trata de una fórmula de conveniencia de intención cautelar para evitarse problemas, pues, incluso si fuera cierto, tal cosa no impide que Telesio fuera un creyente. No obstante, tampoco está de más constatar que poco antes (en el capítulo IV, 25, para combatir la negación aristotélica de la providencia divina) Telesio ha apelado a la confirmación de la providencia por «el consenso universal de los hombres», «las historias sagradas [por tanto la Escritura] y profanas» y las «razones humanas»[50], omitiendo en el texto impreso las dos fuentes de autoridad que su programa reconoce como única fuente de verdad filosófica: «el sentido y la razón derivada del sentido», que aparecían en una redacción manuscrita preliminar conservada en uno de los dos códices vaticanos[51]. De Franco reconoce que «in questi capitoli più che il filosofo parla il credente»; para mantenernos en la posición de cautela hermenéutica que creemos necesaria, podríamos decir únicamente que en estas declaraciones no habla el filósofo, sean cuales sean las opiniones personales y privadas de Telesio. Y nos parece que podemos aplicar a las «razones humanas» presentadas en V, 2 en favor de la existencia e inmortalidad del alma *immissa a Deo* la misma degradación a un discurso no filosófico, de razones en todo caso retóricas.

---

rrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem». Véase *De augmentis scientiarum*, cit. (nota 3), p. 605.

[48] DRN[3], V, 2, p. 210: «aliam homini inesse substantiam, et penitus eam divinam et ab ipso immissam Creatore, non sacrae tantum divinaeque litterae nos docent, sed humanis etiam intelligere rationibus licet».

[49] DRN[3], IV, 29, p. 204: «Et mundum ab opifice quodam et ipso a Deo constructum esse non sacrae modo divinae litterae, sed humanae etiam nos cum edoceant rationes, [...] non propterea (quod Aristoteles facit), ingenitum vel (quod Platoni placet) a Deo quidem, et ab aeterno constructum fuisse opinandum est [...]. Sed sacrosanctae Ecclesiae vox audienda est, quae [...] mundum suo tempore constructum fuisse declarat». Véase M. Á. Granada, «Conflagración en el Renacimiento», *Bruniana & Campanelliana*, XXVI (2020), pp. 125-146 (137-140).

[50] DRN[3], IV, 25, p. 176: «Res denique [Aristoteles] ponit, quas non perpetuus modo hominum omnium consensus, [...] et quas non sacrae modo sed prophanae etiam et populorum omnium historiae et humanae etiam rationes falsas esse manifeste declarant».

[51] «et quod *nullus* id *sensus nec ratio omnino ulla a sensu pendens* nec hominum consensus», cit. en De Franco, *Introduzione a Bernardino Telesio*, cit., (nota 12), p. 262; cursiva nuestra.

Habitualmente estas razones o argumentos en favor del alma *immissa a Deo* han sido considerados platónicos y vinculados con Marsilio Ficino, pero sin dar referencias textuales precisas[52]. La lectura de las sucintas razones aducidas por Telesio evoca sin duda la argumentación de Ficino y mi primera impresión fue ciertamente que Telesio no sólo se inspiraba, sino que citaba textualmente pasajes de la argumentación ficiniana en el libro XIV de la *Theologia platonica de immortalitate animorum*, en el que el platónico florentino muestra que «el alma es inmortal a partir del hecho de que se esfuerza por adquirir los doce atributos de Dios». Está impresión parece avalada por el hecho de que Antonio Persio, el fiel discípulo de Telesio, muestra (de forma incluso más acentuada) una similar tendencia a articular el programa naturalista y empirista de Telesio con el platonismo en su *Trattato dell'ingegno dell'huomo*, publicado en 1576. En su caso, Persio articula la doctrina telesiana del *spiritus* con la doctrina del *spiritus* que Ficino había expuesto en sus *Libri de vita* y en menor medida con los argumentos sobre la dignidad del hombre expuestos en el libro XIII de la *Theologia platonica*[53]. La comparación detenida con el texto de Ficino no me ha permitido encontrar –frente a lo que era mi convicción inicial y uno de los objetivos de este estudio– una réplica literal en Telesio de pasajes ficinianos. Sin embargo, no se puede negar que los *cuatro* argumentos que podemos distinguir en el texto de Telesio son una paráfrasis sintética, con frecuentes coincidencias lexicales, de la exposición más prolija que hallamos en Ficino, especialmente en el libro XIV de su *Theologia platonica*, pero también en otros lugares.

---

[52] Véase A. Corsano, «La psicologia di Telesio», *Giornale critico della filosofía italiana*, 21 (1940), pp. 5-12 (9-10); P. O. Kristeller, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, traducción española, México, F.C.E., 1970, p. 137; G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, cit. (nota 21), p. 402; C. Vasoli, en B. Telesio, *De rerum natura iuxta propria principia libri IX*, Apud H. Salvianum, Nápoles 1586, reproducción anastática con una introducción de Cesare Vasoli, Olms Verlag, Hildesheim-Nueva York, 1971, pp. XVIII-XIX. Tampoco aporta referencias S. Pupo en su estudio *L'anima immortale di Telesio: Per una storia delle interpretazioni*, Luigi Pellegrini editore, Cosenza 1999 (92-93, sobre el platonismo de la concepción del alma *immissa*). Señalamos que sólo cuando ya habíamos redactado este estudio hemos conocido y podido acceder a este trabajo de Pupo, que persigue un objetivo similar al nuestro, pero cuyas conclusiones son diferentes a las nuestras.

[53] Véase A. Persio, *Trattato dell'ingegno dell'huomo*, edición de L. Artese, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1999. En su introducción Artese, además de señalar la continuidad teórica con Telesio en la concepción del *spiritus*, indica que la obra de Persio «sempre in bilico tra naturalismo e neoplatonismo [...] finisce per suggerire una prospettiva metafisica al naturalismo telesiano», pp. 10 s. Véase también E. Garin, «Nota telesiana: An-tonio Persio», en idem, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Sansoni, Florencia 1961, pp. 432-441.

Estos cuatro argumentos establecen la existencia e inmortalidad del alma creada e infundida por Dios a partir de las siguientes consideraciones: 1) en el hombre se da un desprecio de lo puramente natural y un ansia por conocer lo superior y a Dios mismo, poniendo en ello la felicidad buscada y anhelada; 2) el hombre no se contenta con bienes presentes y puramente naturales, sino que los desprecia en una búsqueda y deseo de bienes futuros y de Dios mismo; 3) el hombre admira a congéneres virtuosos (más allá y en contra de la mera conservación del propio ser), aunque sean pobres y desgraciados, y desprecia a los viciosos y malvados, aunque sean ricos y afortunados; 4) Dios sería injusto (*iniquus*) si no concediera a los hombres otra vida después de ésta, en la que se diera la justa remuneración de la virtud y del vicio, que con frecuencia no se da en esta vida. En los cuatro casos se trata de comportamientos que sobrepasan el conocimiento y actuación, limitados a lo puramente natural, del *spiritus* o *anima e semine*[54].

He aquí en columnas paralelas el correlato que los argumentos telesianos encuentran en Ficino:

DRN[3], V, 2	*Theologia platonica*, XIV [55]
Non animalium reliquorum ritu, in earum rerum sensu cognitioneque ac fruitione, e quibus nutritur servaturque et voluptate afficitur, acquiescere homo videtur; sed aliarum quarumvis, vel earum, quae nullo ipsi usui esse, quin quae nullo prorsus comprehendi possunt sensu, et divinorum etiam entium Deique ipsius substantiam operationesque summa inquirit cum anxietate; quin in horum contemplatione intenta beataque rerum reliquarum cognitionem, vel quae se ipsam servandi oblectandique modum afferat facultatemque, et ipsas etiam res, quarum ope servari oblectarique queat, et corporis etiam, cui indita est, salutem negligit contemptui habet, similium nimirum entium, quorum summo tenetur desiderio, intuitu consuetudineque, qua potest ratione, frui appetens quaerensque (pp. 210 s.);	Animus noster communem veritatis bonitatisque concipit rationem, per quam commune verum quaerit et commune appetit bonum. In communi veritate omnia vera, in communi bono bona omnia continentur. Hinc fit ut cuncta vera naturaliter quaerat, cuncta naturaliter appetat bona. Quod ex eo patet quod cognita una quadam alicuius rei veritate non quiescimus, sed aliam inquirimus rursusque aliam, quamdiu putamus veritatem aliquam superesse noscendam. Idem in bonis comparandis inspicitur. Omne autem verum et omne bonum Deus ipse est, qui primum verum est primumque bonum. Ergo Deum ipsum appetimus. Se quid in eo potissimum affectamus? Illi similes fieri. [...] Finis ergo noster est per intellectum Deum videre, per voluntatem viso Deo frui, quia summum bonum nostrum est summae potentiae nostrae obiectum summum sive actus perfec-

[54] DRN[3], V, 2, p. 210: «Quaedam seorsum a reliquis animalibus operari patique et appetere homines videntur, quae sublimiori omnino substantiae, quam qualis spiritus e semine eductus, videri potest, assignanda sunt».

[55] M. Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, edición crítica y traducción de R. Marcel, 3 vols., París, Les Belles Lettres, 1964, vol. II.

[anima humana] anxia semper semperque remotis futurisque prospiciens appetensque, nequaquam e semine educta nec mortalis certe videri potest [...] Propterea scilicet numquam in praesentibus neque in iis plane bonis, quibus, praesentem degens vitam, potiri fruique potest, acquiescit homo, sed veluti remotum appetens quaerensque bonum, et aliam longeque beatiorem praesagiens vitam, remotis futurisque assidue prospicit appetitque, quod substantia ei inest, vere Dei ipsius opus, et quae sui ipsius opificem parentemque Deum, ut supremum propriumque ipsius bonum, anxie appetit quaeritque, et illius orbata intuitu rebus aliis nullis adeo deliniri potest, ut vel illius obli-vione capiatur vel desiderio non teneatur (pp. 212 s.).	tissimus circa ipsum. Summae autem potentiae nostrae sunt mens mentisque caput atque voluntas. Summum harum obiectum est commune verum bonumque commune et integrum, id est autem Deus (pp. 250 s); Dedit [natura] brutis cibum et coitus appetitum, addidit membra ad esum et coitum praeparata. Dedit naturae dux animo universalis et totius veri bonique votum, quod quidem eo naturalius est quam cibi et coitus appetitus quo illud est magis continuum. Comedere quidem raro corpus exigit. rarius vero coi re. Verum autem bonumque singulis optamus momentis. Semper enim novarum rerum imaginationumque et rationum cupidi sumus. Semper oculos patefacimus ad quaelibet occurrentia et longissimo amplissimoque prospectu nimium delectamur, immo solo contenti sumus immenso (p. 252)
Pravos praeterea homines, vel in summa rerum copia summaque positos fortuna, non odio modo habens, sed despiciens etiam longeque eos infelicissimos judicans humana anima; probos contra non amans modo colensque et venerans, sed beatos etiam statuens, manifeste aliam a spiritu, e semine educto, substantiam homini indit (p. 214).	Cuncti denique homines excellentissimos animos atque optime de humano genere meritos in hac vita ut divinos honorant, solutos a corporibus adorant, ut deos quosdam Deo summo charissimos, quos prisci heroas nominaverunt. Tanta vero ad se et ad suos reverentia non apparet in bestiis, nedum vilioribus, sed neque etiam in maioribus (p. 274)
Forte etiam iniquus nonnullis Deus videri queat, si una cum corpore ipsa dissolvatur intereatque anima et non aliam post hanc vivat vitam: utpote qui pravissimos saepe homines summmis affluere bonis, optimos contra malis miseriisque obrui omnibus et pessimis etiam deterrimisque subdi subicique et divexandos praeberi sustineat (p. 214).	Itaque homines multi omnia, omnes certe quam plurima vitae commoda temporalis abiiciunt Dei amore vel suspicione vel metu. Deus igitur debet pro temporalibus aeterna tribuere. Nullum vero animalium reliquorum praesentibus abstinet bonis propter futurorum aviditatem. Quo fit ut homo stultissimus sit animalium omnium atque miserrimus, si neque praesenti fruitur vita neque futura (p. 277)

Aun a riesgo de prolijidad no nos resistimos a aducir un último paralelo. En este caso hallamos el texto de Telesio en el libro IX, dedicado a exponer la moral natural del hombre cuya *alma e semine educta* no tiene otro fin que la conservación

de su propio ser[56]. El capítulo 6 (titulado «La Sabiduría») muestra la presencia en el hombre de unas aspiraciones cognoscitivas y vitales que rebasan con creces la dimensión del *spiritus* y no pueden deberse más que a la presencia de un alma divina «con la que el espíritu se ha hecho una sola cosa» hasta el punto de hacerle sentir la existencia en el cuerpo y en la naturaleza como un 'exilio' en 'cárcel tenebrosa' (¿quién lo podría decir desde los parámetros iniciales telesianos?):

> además, [el espíritu] perfeccionado por la sustancia infusa por Dios y hecho una sola cosa con ella, es asiduamente por ella excitado e impulsado no sólo al conocimiento de las otras cosas, sino al de Dios mismo y de los entes divinos, vuelta ella [al alma infusa por Dios] sabia por el conocimiento del propio padre y artífice, así como de las sustancias con las que está emparentada (¿quién, en efecto, lo podría negar?), pero habiendo sido mandada como al exilio y arrojada a una cárcel tenebrosa y por eso ciega del conocimiento de las cosas y vuelta ignorante de todas las cosas, trata ansiosamente de ser restablecida a la propia naturaleza y perfección y en tanto que no lo consigue, es necesario que se duela máximamente y que máximamente se aflija y se duela de sí misma[57].

---

[56] DRN[3], IX, 2, p. 335: «El espíritu desea, como su propio y sumo bien, la conservación de sí mismo; y todos los demás bienes que desea, los desea sólo con vistas a éste» (título del capítulo). Por consiguiente, virtud y vicio se definen en términos de autoconservación, en una perspectiva puramente inmanente. La orientación trascendente, introducida por el alma creada por Dios, es claramente heterogénea y no puede ser fundada desde la propia filosofía. Representa un componente de fe religiosa.

[57] DRN[3], IX, 6, p. 360: «insuper a substantia a Deo immissa, perfectus unum ei factus [spiritus] assidue ab ea, nec ad aliarum modo rerum sed ad Dei ipsius divinorumque entium cognitionem excitatur impelliturque; siquidem non reliquarum modo rerum sed Dei ipsius divinorumque entium, proprii nimirum parentis propriique opificis et cognatarum substantiarum sapiens illa facta (quis enim id neget?), at veluti in exilium demissa et in carceres tenebrasque conjecta, et propterea rerum intuitu orbata et insipiens rerum omnium facta, propriae naturae propriaeque perfectioni restitui summa cum anxietate contendat, eamque adepta dum non sit, maxime doleat maximeque crucietur et sibi ipsi displiceat necesse est». El pasaje, reconocido por De Franco (*Bernardino Telesio: La vita e l'opera*, cit. (nota 1), p. 34) como «di evidente ispirazione platonica», podría haber sido escrito perfectamente por Ficino, tanto en la aspiración a la trascendencia (como ya hemos visto) como en el lamento por la condición de exilio en la tenebrosa cárcel del cuerpo y del mundo con que puede ser vista la existencia natural. Remitimos tan sólo a la famosa carta 'al género humano' en que Ficino le exhorta a conocerse a sí mismo y a honrarse al conocer el origen y destino divino del alma; véase M. Ficino, *Lettere I. Epistolarum familiarum liber I*, edición de S. Gentile, Olschki, Florencia, 1990, pp. 193 s. En la ceguera del alma prisionera en una cárcel tenebrosa se puede reconocer un eco del virgiliano «clausae tenebris et carcere caeco» (*Eneida*, VI, 734) tan caro a Ficino y al platonismo del Renacimiento y seguramente evocado por Garcilaso de la Vega en su verso «ciego sin lumbre en cárcel tenebrosa» del lamento de Nemoroso en la Égloga primera (verso 295). No está de más, nos parece, señalar que Garcilaso

La redacción originaria opera con el presupuesto –que puede ser meramente expositivo, sin que implique negación de la existencia de lo que no es mentado– de que el alma es un producto natural generado a partir del semen y en última instancia fruto de la posesión de una porción de materia por el Sol. Es ciertamente aquella alma que se puede conocer naturalmente, a partir del sentido y en el marco del programa limitado a la explicación de la naturaleza *iuxta propria principia*. La precisión terminológica y la distinción del *spiritus e semine* con respecto al *anima a Deo immissa* sigue cronológicamente a la manifestación de acusaciones de impiedad (cuya existencia Telesio reconoce en 1570) y es notoriamente defensiva. Creemos sin embargo que la evidencia disponible (los textos) no impone reconocer que esa aceptación de un alma inmortal infundida por Dios al hombre (sólo a él) sea un movimiento puramente defensivo que oculta una incredulidad y una heterodoxia. Puede tratarse de la manifestación de una fe y creencia sinceras, que se explicitan y se adelantan a pesar de que, en la edición de 1570, sigan sin tener una fundamentación teórica, cuya ausencia puede ser explicable por el hecho de que la segunda edición es una repetición de la primera (con todos los numerosos cambios que presenta con respecto a ella) sin que se amplíe el estudio de la naturaleza *iuxta propria principia* al ámbito de los seres vivos y del hombre.

Este momento llega en la edición de 1586, con el amplio estudio de los seres vivos y del hombre en el plano orgánico, epistemológico y ético que ofrecen los cinco últimos libros. Pero incluso en este caso, la premisa naturalista del método impide a Telesio realizar una presentación extensa y podríamos decir autónoma de la 'naturaleza' y operaciones del alma *immissa*. El *spiritus* aparece claramente como la sustancia que explica suficientemente, en el marco del programa naturalista, el comportamiento humano en el ámbito biológico, epistemológico y ético; en este último caso con la *conservatio sui ipsius*, la perpetuación del cuerpo como condición para la supervivencia del propio *spiritus* como principio rector acompañado de las sensaciones de placer y de dolor. El propio Telesio reconoce, además, que el alma divina nunca tiene en esta vida un ejercicio autónomo e independiente, sino que siempre actúa por medio del *spiritus* con el que forma una sola cosa, hasta el punto de que su inmersión en él representa para el alma divina un obstáculo que impide el desarrollo de su actividad propia (el conocimiento inmediato y completo de los entes divinos y de Dios mismo) que sin el cuerpo desarrollaría de forma suficiente. El siguiente pasaje lo expresa con toda claridad:

---

contrajo profunda amistad, durante su estancia en Nápoles, con Antonio Telesio, famoso humanista y tío del filósofo, al cual dedicó una oda latina (*Ad Antonium Thylesium Ode*), recogida en Garcilaso de la Vega, *Obra poética y textos en prosa*, edición de B. Morros, estudio preliminar de R. Lapesa, Crítica, Barcelona 1995, pp. 245-251.

> Puesto que todas las cosas que inteligimos las inteligimos por semejanza con aquellas cosas que hemos percibido por el sentido, y mientras inteligimos nos cansamos, nos engañamos y nos olvidamos de aquellas cosas que habíamos inteligido, es evidente que, aunque como se ha dicho en otra parte [V, 3; nota de Telesio] no es el espíritu lo que intelige en el hombre, sino la sustancia que es obra de Dios, esta intelige sin embargo con la ayuda y colaboración del espíritu, en la medida en que está mezclada con él y ha sido hecha como partícipe de su conocimiento y resulta perturbada por la operación terrena, de suerte que –como atestiguan las Sagradas Escrituras– no opera ya de acuerdo con su propia naturaleza. Pues, si no ocurriera esto, el alma no tendría ninguna necesidad de la ayuda del sentido, ni inteligiría únicamente las cosas que pueden ser percibidas por el sentido, ni se cansaría en la intelección, ni se olvidaría nunca de lo que ha inteligido una vez, ni se engañaría en la intelección de alguna cosa. Si no volviera nunca a las cosas percibidas por el sentido ni usara de ningún raciocinio, no sólo intuiría sin ningún esfuerzo y en un instante todos los demás entes, sino también a sí misma y las cosas que no pueden ser percibidas por el sentido, esto es: todas las sustancias divinas y a Dios mismo, su mismo creador y su mismo padre; y quizá al mismo tiempo todas las cosas. […] En suma, operaría y contemplaría todas las cosas igual que lo hacen las demás sustancias divinas y también las almas mismas que, liberadas del cuerpo, han volado ya al mismo Dios; y como operará cuando se una de nuevo con el cuerpo (convertido ya en divino y completamente impasible y hecho ya sustrato propio de ella sola), según nos advierten y enseñan no sólo las divinas Escrituras, sino también las razones humanas que hemos aducido en otro lugar [V, 2 y 3; nota de Telesio][58].

Por un lado, Telesio reduce la operación propia del alma superior (la intelección) a un proceso de asociación por semejanza con percepciones anteriores de las que se conserva la memoria por el movimiento impreso en nosotros por los objetos exteriores, proceso realizado por el *spiritus* y que tiene un paralelo en los animales[59]. Y si esto nos podría hacer pensar que es un paso lógico en su programa la consideración de que la más perfecta intelección humana es consecuencia de su más perfecto espíritu[60] y por

---

[58] DRN[3], VIII, 6, p. 185. Véase también VIII, 15, pp. 233-237 y VIII, 28, p. 297.

[59] DRN[3], VIII, 15, p. 233

[60] Ibidem: «el espíritu humano (puesto que es mucho más puro y abundante que el de los animales y ha conseguido un lugar mucho más cómodo para recordar los movimientos y por eso los movimientos que se producen en él no resultan jamás interrumpidos y confundidos por ninguna clase de hollines, por lo que el espíritu los puede evocar íntegros y puros) hasta tal punto razona mejor que el de los animales, que éste comparado con el humano puede parecer incapaz de razonar». Bondì ha insistido en esta naturalización del proceso intelectivo en el hombre y en el carácter extrínseco y desarticulado de las apelaciones a la trascendencia con respecto al desarrollo teórico de la filosofía telesiana; véase *Introduzione a Telesio*, cit. (nota 20), p. 103. Recientemente ha reconocido este punto Gabriele De Anna en un matizado análisis cuyas conclusiones compartimos; véase G. De Anna, «Telesio e il naturalismo: le

tanto algo que tiene lugar en el marco de la naturaleza, por otra parte nos dice que esa superioridad de la intelección humana no es obra sola del espíritu, sino resultado de su unión con el alma infusa[61], un alma introducida en virtud de una apelación a las Escrituras y a unas 'razones humanas' de procedencia platónica, que son ajenas a los principios metodológicos de su filosofía. En suma, el alma *immissa a Deo* no es tanto el resultado de un último estadio en la elaboración metódica de la filosofía telesiana de la naturaleza, como la afirmación de un postulado de carácter religioso, cuya alteridad se manifiesta al ponerlo incluso en relación con el dogma de la resurrección de los cuerpos y el reencuentro del alma con el cuerpo glorioso. De la misma manera, la 'razón humana' que demuestra la inmortalidad del alma creada por la conducta altruista que sacrifica la propia vida por una recompensa en el más allá en contra de la *preservatio sui ipsius* por la que se mueve únicamente el espíritu, queda debilitada por Telesio al apelar a testimonios comprobados de una conducta similar en animales como el león y el caballo[62].

Todo ello no obliga a concluir que su apelación al alma creada y su profesión de ortodoxia sea una ficción y por consiguiente Telesio sea un hipócrita y en realidad profese la doctrina de que el alma humana no es otra cosa que *spiritus* mortal. Como ha señalado Kristeller[63], Telesio puede ser sincero. En él no hallamos ciertamente los elementos de una tradición filosófica que, como el averroísmo, jerarquicen filosofía por encima de la religión y sobre todo evalúen esta última como una ficción prágmática (una 'mentira noble', en el sentido que tiene la expresión en la *República* de Platón) urdida por el legislador en beneficio del vulgo ignorante y naturalmente proclive al vicio para hacer posible su virtud y con ello la existencia de una comunidad política. Telesio no es, en suma, un Pomponazzi y mucho menos un Giordano Bruno.

Lo cierto es, sin embargo, que Telesio abandona la línea tradicional de una 'filosofía cristiana' (no entramos en la cuestión si tal expresión es una *contradictio in terminis*), que en el aristotelismo concordista (Tomás de Aquino) y en el platonismo (Ficino, Pico della Mirandola) establecía sin problemas, desde sus principios intelectualistas, la inmortalidad del alma racional. El filósofo de Cosenza se había embarcado, por el contrario, en un programa de carácter rigurosamente naturalista y sensualista, que –como mostrarán los desarrollos consecuentes de la filosofía posterior, desde Hume– cierran y excluyen toda apelación a una instancia sobrenatural y metafísica, negando la inmortalidad del alma o cuanto menos excluyendo que tal tesis pueda ser objeto de afirmación filosófica. En suma, las consideraciones en que se apoya Telesio para introducir el alma *immissa a Deo* resultan ajenas a los principios metodológicos que dirigen su

---

critiche alle tesi aristoteliche sull'immortalità dell'intelletto», en *Bernardino Telesio tra filosofia naturale e scienza moderna*, cit. (nota 3), pp. 85-98 (94).

[61] DRN[3], VIII, 15, p. 235.

[62] DRN[3], V, 40, p. 449-451.

[63] Véase Kristeller, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, cit. (nota 52), p. 141.

programa filosófico[64] y ello arroja una sombra de sospecha sobre la sinceridad de esa ampliación de la doctrina del alma.

En la dedicatoria de la tercera edición de su obra a su protector, el patricio napolitano Fernando Carafa, duque de Nocera, Telesio señala que la filosofía de Aristóteles está en contradicción con la experiencia de los sentidos, consigo misma y con Dios, mientras que la suya está libre de esas tres culpas, pues es verdadera[65]. Por este motivo, esto es, porque la verdad no puede entrar en conflicto consigo misma, puede expresar confiado Telesio, en el proemio al libro primero, su sumisión a la Iglesia y su plena disposición a abjurar de su filosofía «*si* algo de lo que hemos afirmado no concuerda con las Sagradas Escrituras o con los decretos de la Iglesia católica […] ante quienes se debe posponer no sólo cualquier razonamiento humano, sino el sentido mismo, el cual debe ser completamente rechazado *si* no concuerda con ellas»[66]. Se trata sin duda de una declaración fortísima, de un acto de sumisión algo (incluso bastante) teatral en esta profesión de cautividad no ya del propio intelecto[67], sino del principio mismo de autoridad filosófica según Telesio: el *sensus*. La *libertas philosophandi*, la otra gran seña de identidad filosófica de Telesio, sería, según esta declaración, una libertad de pensamiento contra Aristóteles y todas las autoridades filosóficas, pero no contra la Iglesia y la Escritura. Éstas serían, pues, su límite. Sin embargo, el filósofo cosentino sólo establece en este lugar (creemos) esta tesis, claramente conflictiva con el conjunto de sus declaraciones programáticas y metodológicas en lugares expositivos y neutros de su obra, a diferencia del presente, claramente defensivo y llamado a dar seguridad al lector e inmunidad al autor.

Según De Franco, Telesio no disimula en esta declaración, que no sería más que la expresión de su sincera fe religiosa y de su convicción (atiéndase al condicional de la declaración proemial) de que no puede haber nunca contraste entre su filosofía

---

[64] Como señala Guido Giglioni en su Introducción a la recentísima reproducción anastática de DRN[3] *De rerum natura iuxta propria principia, libri IX (Orazio Salviani, Napoli 1586)*, Premessa di N. Ordine, Introduzione e indice analitico di G. Giglioni, Carocci, Roma 2013 (= Telesiana /4), p. XXII), «è chiaro che l'inserzione di una dimensione sovrannaturale nel centro dell'anima umana introduce un elemento di possibile incoerenza nella compatezza del sistema filosofico telesiano, un elemento che rischia di sovvertire il senso dell'originario progetto diretto a investigare la natura in piena autonomia, *iuxta propria principia*».

[65] DRN[3], p. 20: «Nostra siquidem doctrina quoniam nec sensui nec sibi ipsi nec sacris etiam litteris repugnat unquam, quin adeo his et illi concors est, ut ex utrisque enata videri possit; quoniam omnino vera est».

[66] DRN[3], p. 28: «Nec tamen, *si* quid eorum, quae nobis posita sunt, sacris litteris catholicae ecclesiae decretis non cohaereat, tenendum id, quin penitus reiiciendum asseveramus, contendimusque. Neque enim humana modo ratio quaevis, sed ipse etiam sensus illis posthabendus; et si illis non congruat, abnegandus omnino et ipse etiam est sensus»; cursiva nuestra.

[67] Cf. 2 Corintios, 10, 5: «in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi».

verdadera y la Escritura divina[68], por lo que la abjuración es imposible[69]. La documentación de que disponemos (y en primer lugar la obra de Telesio, autor inteligente) no permite negar esas declaraciones de ortodoxia, pero tampoco permite afirmarlas con otras pruebas que ellas mismas[70]. Sencillamente se imponen externamente a la lógica de su itinerario teórico. Ante su escepticismo metafísico y su programa filosófico naturalista, su afirmación del alma divina e inmortal, si no ha de ser calificada de estrategia defensiva[71], no rebasa el nivel de una declaración de fe y esperanza[72] y de una re-tórica tomada en préstamo de una filosofía platónica extraña a su propia filosofía.

---

[68] Véase De Franco, *Introduzione a Bernardino Telesio*, cit. (nota 12), pp. 226-229. En el mismo sentido concluye Spruit, («Elementi aristotelici e polemica anti-peripatetica nella dottrina dell'anima di Telesio», cit. (nota 43), p. 370) y también De Anna, «Telesio e il naturalismo: le critiche alle tesi aristoteliche sull'immortalità dell'intelletto», cit. (nota 3), p. 96: «dal fatto che i riferimenti di Telesio all'anima creata da Dio manchino di giustificazione filosofica non possiamo dedurre immediatamente che allora dipendono certamente da motivazioni estrinseche, pratiche o 'politiche'».

[69] Y allí donde hay un contraste aparentemente insoluble (como en la cuestión de la permanencia indefinida del mundo en su configuración actual y permanente; véase DRN[3], I, 10, pp. 15-17) Telesio adapta la Escritura a las conclusiones de la filosofía.

[70] Creemos que se puede suscribir la reciente conclusión de Giglioni, en su ya citada (nota 64) Introducción a DRN[3], p. XXXI: «l'annosa questione della presunta sincerità o meno delle opinioni di Telesio a propositò dell'anima immateriale [...] è in gran parte irrisolvibile, visto che comunque la sfera delle intenzioni rimane irriducibilmente privata e si sottrae per sua natura a qualunque intervento inquisitorio, anche quello animato dalle migliori intenzioni investigative, come può essere l'indagine di uno storico».

[71] Posición que se apoya en una hermenéutica (a lo Leo Strauss) frágil, pues, como dice Giglioni (*ibidem*), «un possibile modo di risolvere l'*impasse* è allora quello di ipotizzare in Telesio una deliberata strategia di dissimulazione in virtù della quale, mentre egli dice una cosa, in realtà ne intende un'altra. Quest'approccio presuppone un lettore altrettanto abile in strategie oblique di interpretazione e che sia in grado di vedere cosa l'autore volesse davvero dire al di là delle tecniche depistatorie da lui messe in atto per sfuggire al controllo del censore di turno. In questo caso, si istaura una complicità tra lettore e autore che va ben al di là del testo, e che è spesso basata su tenui indizi, ammiccamenti e preferenze ideologiche». Por este motivo hemos tratado de no entrar por esta vía en el presente estudio.

[72] Véase De Anna, «Telesio e il naturalismo: le critiche alle tesi aristoteliche sull'immortalità dell'intelletto», cit. (nota 3), p. 91: «Il suo naturalismo ha forti connotazioni empiriste e il suo sensismo riduce l'esperienza alle proprietà sensibili esperite. In questo modo, però, preclude possibili aperture alla trascendenza della realtà rispetto all'esperienza. Ogni nozione della divinità dovrà essere di tipo fideista»; p. 93: «le sue affermazioni relative a una finalità soprannaturale dell'uomo e a un desiderio umano trascendente la natura non trovano alcuna motivazione intrinseca nella sua psicologia o nella sua antropologia».

13. Macrocosmos: Nuevas visiones del cosmos

En la segunda mitad del siglo XVI la representación dominante del universo seguía siendo la aristotélica heredada de la Edad Media. En especial en las universidades el *corpus* aristotélico seguía constituyendo el núcleo de la enseñanza, con el tratado *De caelo* como referencia básica en el caso de la cosmología, complementado obviamente con los desarrollos que la tradición escolástica había venido aportando desde el siglo XIII y con la confirmación que la astronomía geocéntrica de Ptolomeo procuraba, más allá de algunas divergencias puntuales.

Es cierto que desde el siglo anterior la renovación del platonismo, a partir fundamentalmente de la obra de Marsilio Ficino, y la más difusa también del estoicismo, habían venido a matizar y a rectificar en algunos puntos la cosmología aristotélica, por ejemplo en la concepción de la naturaleza del elemento constituyente del cielo y en el carácter sólido e impenetrable de las esferas celestes o también en el caso del principio del movimiento de los cuerpos celestes. Sin embargo, la hegemonía aplastante del aristotelismo, especialmente en las universidades, no se había visto amenazada y estas filosofías alternativas, además, compartían con el aristotelismo los rasgos decisivos de la representación del universo: finitud y esfericidad del cosmos, heterogeneidad y jerarquía entre los mundos supralunar y sublunar, geocentrismo e inmovilidad de la tierra.

Ahora bien, en 1543 se había publicado la obra de Copérnico *De revolutionibus orbium coelestium libri sex*, que proponía una nueva astronomía y un nuevo cálculo de los movimientos planetarios a partir de unas nuevas 'hipótesis' (heliocentrismo y movimiento de la tierra). La obra de Copérnico proponía también una nueva cosmología, a partir de la realidad física de dichas hipótesis y de la inmovilidad de la última esfera del universo (y por tanto también del mundo como totalidad), que volvía a ser la esfera octava de las estrellas fijas tras la eliminación de las esferas superiores sin astros que se habían añadido después de Aristóteles.

Sin embargo, la recepción dominante y mayoritaria reducía la obra copernicana a una hipótesis astronómica y prescindía e ignoraba su dimensión cosmológica[1]. De este modo, al menos hasta la década de 1570 en que empiezan a aparecer las primeras adhesiones a la cosmología copernicana (implícitamente en Michael Maestlin, profesor de matemáticas y astronomía en Tubinga, y explícitamente en el inglés Thomas Digges), la representación aristotélica del universo reina sin discusión.

[1] Véase Westman 1975.

A pesar de todo, la aparición de 'novedades celestes' en la década de 1570 y 1580 (nova de Casiopea en 1572, cometas celestes de 1577, 1580, 1582 y 1585) introdujo nuevos planteamientos. La determinación del carácter verdaderamente celeste de la nova de 1572 y de los cometas a partir del de 1577 abrió el debate en torno a la inmutabilidad celeste (en la medida en que la adhesión a este principio no permitió, en unión con la teología cristiana, la explicación de tales fenómenos celestes como milagros de la omnipotencia divina con un finalidad admonitoria dentro de las ampliamente extendidas expectativas escatológicas, especialmente en los países reformados) y contribuyó a la eliminación de las esferas celestes[2].

En este marco general de fortaleza de la cosmovisión aristotélica y de lenta emergencia de planteamientos cosmológicos nuevos, en estrecha relación con nuevos desarrollos en la astronomía, tiene lugar la reflexión acerca de la naturaleza, sus principios y modo de operar, así como acerca de la estructura general del universo, que hallamos en un grupo de filósofos italianos, por otra parte profundamente diferentes entre sí salvo su inicial oposición radical al aristotelismo. Se trata, sucesivamente, de Bernardino Telesio, Francesco Patrizi, Giordano Bruno (todos ellos de la segunda mitad del siglo XVI) y de Tommaso Campanella, con quien entramos ya en el siglo XVII.

1. Bernardino Telesio (1509-1588)

Natural de Cosenza, en la región de la Calabria, Telesio es el primero de los tres grandes filósofos de la Italia meridional, siendo los otros dos Giordano Bruno y Tommaso Campanella[3]. La obra de Telesio no es muy extensa. Consiste en un tratado fundamental, publicado en tres ediciones sucesivas en 1565, 1570 y 1586[4], con numerosas modificaciones y ampliaciones que testimonian de un trabajo ininterrumpido, y en una serie de opúsculos en torno a cuestiones de filosofía natural, cuya fecha de redacción es diferente. Tres de ellos se publicaron en la segunda edición del *De rerum natura*, mientras que el discípulo de Telesio Antonio Persio

[2] Sobre estos desarrollos véase Lerner 1997, Granada 1997a, Granada 2012.

[3] Sobre la biografia de Telesio véase De Franco 1995, cap. I.

[4] *De natura iuxta propria principia liber primus et secundus* (A. Blado, Roma 1565); *De rerum natura iuxta propria principia liber primus et secundus denuo editi* (J. Cacchius, Nápoles 1570; reprint a cargo de M. Torrini, Nápoles 1989); *De rerum natura iuxta propria principia libri IX* (J. Cacchius, Nápoles 1586, reprint a cargo de C. Vasoli, Olms Verlag, Hildesheim-New York 1971; reedición con traducción italiana a cargo de L. De Franco, 3 vols., Casa del libro, Cosenza 1965 y 1974, La Nuova Italia, Florencia 1976). Hay traducción española de la segunda edición: *La naturaleza según sus propios principios (Libros primero y segundo nuevamente editados Nápoles 1570)*, traducción de M. Saralegui, Tecnos, Madrid 2013.

(1542-1612) publicó en 1590 un conjunto de nueve bajo el título de *Varii de naturalibus rebus libelli* (Venecia 1590)[5]. Si Patrizi, Bruno y Campanella abordaron áreas como la metafísica y la teología, además de la filosofía política, la reflexión de Telesio permaneció consciente y voluntariamente confinada al ámbito de la *filosofía natural*, a la cual pretendió dar una nueva (y verdadera) configuración, tras el extravío de todos los intentos anteriores desde los griegos.

El título de la obra fundamental (*De rerum natura iuxta propria principia*, [*La naturaleza según sus propios principios*]) expresa esta voluntad de procurar la verdadera filosofía natural en contra de una tradición, especialmente el aristotelismo, que la había pervertido desde los fundamentos mismos. Telesio pretende, en efecto, construir la filosofía o ciencia de la naturaleza a partir de los principios naturales mismos (por tanto con independencia de la teología y muy especialmente al margen de la metafísica, por él entendida como disciplina abstracta y carente de realidad) y desde aquella instancia que procura dichos principios y en general la información pertinente para la elaboración de la filosofía natural: la experiencia del sentido, a la que debe subordinarse y en la que debe apoyarse el ejercicio posterior de la razón.

El proemio a la edición de 1565, que fue omitido en las ediciones sucesivas[6], y de modo especial el capítulo I, 1 de la edición de 1570 (convertido en Proemio de la edición de 1586) ponen de manifiesto con toda claridad el planteamiento y las intenciones de esta obra de refundación. Telesio anticipa claramente la crítica posterior de Francis Bacon –quien lo llamará 'the first of the moderns'– a la tradición filosófica y en especial al aristotelismo escolástico por haber sustituido la humilde interpretación de la naturaleza a partir de la observación empírica por mundos ficticios.

1.1. Los principios de la naturaleza y la cosmología

Aunque muy hostil a Aristóteles y a la tradición peripatética, a quienes acusa de haber pervertido la filosofía natural mediante unos principios metafísicos abstractos e irreales, Telesio procede en gran medida a partir de Aristóteles. Para establecer los primeros principios de la naturaleza lleva a cabo una reducción al ámbito exclusivamente natural de los principios del cambio establecidos por Aristóteles en *Physica* I, 5-6 (materia como sustrato del cambio, forma y privación), que a él se le antojan abstractos. Para Telesio los principios serán, por un lado, *la materia*, de-

[5] Reedición, acompañada de otros tratados y materiales inéditos, en *Varii de naturalibus rebus libelli*, ed. de L. De Franco, La Nuova Italia, Florencia 1981.
[6] Este proemio está recogido en la edición De Franco, cit. (nota 4), vol. I, pp. 669-676.

finida físicamente como sustrato o 'mole corpórea', absolutamente inmóvil e inactiva, totalmente pasiva, idéntica a sí misma en toda la extensión de la naturaleza, invisible y negra; por otro lado *los dos contrarios* (el *calor* y el *frío*), principios incorpóreos y activos, que no pueden existir independientemente de la materia, del mismo modo que ésta tampoco puede presentarse sin estar constantemente modificada por los principios activos contrapuestos. El calor y el frío están en lucha permanente entre sí por ocupar la materia y excluir al contrario, llevados del deseo innato de conservarse y acrecentarse y del consiguiente conocimiento (*sensus*) que poseen. El calor es principio de movimiento, hace tenue, rara y ligera la materia corpórea en la que penetra, mientras que el frío es principio de inmovilidad y vuelve densa y pesada la materia de la que se apropia. Por esta contrariedad y por la necesidad de configurar un universo estable y permanente, los contrarios deben de estar a la máxima distancia posible, pero de tal manera que puedan actuar el uno sobre el otro (especialmente el calor sobre el frío) configurando una naturaleza en equilibrio dinámico y en perpetuo movimiento y mutación. Esto significa –en conexión con una divinidad creadora y providente, cuya derivación a partir de la experiencia es, no obstante, muy discutible y que presenta más bien el carácter de un a priori– que el universo es finito, que los dos principios están colocados en las dos regiones antagónicas del cielo periférico en movimiento (sede del calor) y de la tierra central e inmóvil (sede del frío), con el cielo rodeando la tierra central para que su interrelación sea posible en la zona intermedia, con la consiguiente generación de la variedad natural (*De rerum natura*, 1586, I, 1-4).

El universo telesiano es así una variación del mundo finito y geocéntrico de la tradición aristotélica. El copernicanismo no ha dejado en Telesio la menor huella, ni siquiera para una reacción contraria. Es cierto, no obstante, que la jerarquía del universo tradicional entre mundo sublunar y supralunar ha desaparecido, puesto que, aunque diferentes por el principio contrario que los domina, el cielo y la tierra no son concebidos en términos jerárquicos. Además, lo que define al cielo no es tanto la fantasmagórica 'quintaesencia' o elemento etéreo como la realidad del calor (en el aristotelismo una cualidad ausente del cielo y manifiesta en el mundo sublunar a partir de la fricción producida por el movimiento de las esferas celestes), presente y difundido no desde el conjunto del cielo, sino fundamentalmente desde el Sol, sede del calor universal[7].

El universo de Telesio conserva las esferas celestes, entendidas como cuerpos sólidos de la misma composición ígnea que los astros –aunque más tenue y menos densa y por ello no emisoras de calor– y como el verdadero sujeto del mo-

[7] Para una exposición general de la concepción telesiana de los principios y de la cosmología véase Lerner 1990.

vimiento celeste. Las esferas arrastran en su curso a los astros inmóviles (salvo la rotación sobre sí mismos que Telesio les concede). Francesco Patrizi lo criticará por eso (en unas *Obietiones* escritas en 1572, tras la lectura de la edición de 1570 del *De rerum natura*), insistiendo en que no hay base empírica para afirmar tal cosa y en la mayor plausibilidad de un cielo fluido que no ofrece resistencia al movimiento libre y espontáneo de los divinos animales celestes que son los astros[8].

En su representación de las esferas celestes Telesio parece inclinarse por una concepción de esferas homocéntricas en la línea de la astronomía de esferas homocéntricas propia de la tradición peripatética, pero en la versión asociada con el pensador árabe Alpetragius. Según esta versión todas las esferas celestes giran en una misma dirección (de este a oeste, la trayectoria del movimiento diario de la esfera de las fijas), pero con una velocidad decreciente conforme aumenta la distancia a la esfera de las fijas[9].

Curiosamente, las esferas celestes de Telesio no son impenetrables, según se sigue de su teoría final de los cometas. Inicialmente Telesio consideró los cometas como fenómenos sublunares, pero la observación de la nova de Casiopea (interpretada como un cometa) y del cometa de 1577 le hizo cambiar de opinión. Así, en el opúsculo *De cometis et lacteo circulo*, redactado en torno a 1580, pasa a sostener el carácter celeste de los cometas, además de definir a la Vía Láctea como materia celeste de una condensación mayor de la habitual en la esfera de las estrellas fijas. Los cometas son exhalaciones sublunares, ciertamente, pero elevadas hasta el cielo (y en el caso del astro de Casiopea hasta la misma región de las estrellas), donde brillan al ser iluminadas por el Sol. De este modo la interpretación que Telesio ofrece de estas novedades celestes contemporáneas es completamente natural, abandonando el recurso a la intervención milagrosa de Dios y a la interpretación en clave escatológica tan frecuente en la época. Ahora bien, esta teoría de los cometas sólo es compatible con la existencia de las esferas celestes si éstas son penetrables, concepción que Telesio necesariamente tuvo que aceptar[10].

---

[8] Las *Obietiones* de Patrizi y las *Solutiones* de Telesio, permanecieron inéditas. Han sido editadas con tradución italiana en *Varii de naturalibus rebus libelli*, ed. De Franco, cit. (nota 5), pp. 463-474 y 453-463.

[9] *De rerum natura*, 1986, I, 9-10; Lerner 1990, pp. 95 s. (hay traducción española en Granada, ed., 2013, pp. 69-115).

[10] Lerner 1990, pp. 99 ss. Sobre el debate en torno a la 'dureza' e impenetrabilidad de las esferas véase Grant 1994, pp. 324-370, donde sin embargo no se menciona a Telesio. Véase también la edición y traducción española del *De cometis et lacteo circulo* en Telesio 2012.

1.2. Los conceptos de espacio y tiempo

La tercera edición del *De rerum natura* (1586) presenta unos desarrollos completamente nuevos en relación con el espacio (I, 25-28) y con el tiempo (I, 29). Con más o menos diferencias con respecto a la concepción del espacio ya defendida por Bruno en el diálogo *De l'infinito* (Londres 1584), Telesio rechaza la concepción aristotélica del espacio (y del tiempo) como un accidente de la sustancia corpórea. Enlazando muy probablemente con concepciones estoicas y sobre todo con la crítica de Juan Filópono a la concepción aristotélica (en el *Corollarium de loco* de su Comentario a la Física), Telesio sostiene que el espacio es «diferente de la masa de los cuerpos que contiene», conceptualmente anterior a ellos e independiente, aunque siempre se presente lleno de materia corpórea. Incorpóreo en sí mismo, el espacio puede ser definido como una «capacidad de recibir cuerpos». El espacio es, además, completamente indiferente e inactivo con respecto a la materia. Por consiguiente, se abandona la noción de los 'lugares naturales'. Además, el espacio es homogéneo, esto es, posee idéntico carácter en todas sus regiones. Sin embargo, no es infinito; tiene una extensión limitada a la extensión del mundo esférico que debe contener. El espacio de Telesio es como el estoico, si bien rechaza la existencia de un vacío infinito extracósmico. Similarmente, el tiempo es independiente de las cosas en él existentes y de sus movimientos; «existe por sí mismo» y debe ser concebido en sí mismo como independiente del movimiento que se da siempre en él.

La concepción telesiana del espacio y del tiempo (esta última, sin embargo, bastante menos desarrollada) constituye un momento muy importante en la disolución –necesaria para la afirmación de la física moderna– de la concepción aristotélica y en el establecimiento de la concepción moderna de un espacio y un tiempo infinitos, homogéneos y absolutos[11].

1.3. Dificultades teológicas y condena

En carta de 1570 al arzobispo de Cosenza, Telesio hizo referencia a ataques contra la primera edición del *De rerum natura* por la presunta heterodoxia de su rechazo de las inteligencias separadas motrices de las esferas celestes (éstas son por el contrario automotrices) y sobre todo de su concepción del alma de los animales y del hombre como un *spiritus* 'producido a partir del semen' ('e semine eductus') y necesariamente mortal[12]. Esta segunda y mucho más grave dificultad llevó a Telesio a introducir en la segunda y especialmente en la tercera edición una segunda alma

[11] Schuhmann 1988, sobre el tiempo; Grant 1991, pp. 192-194 y Schuhmann 1992 (hay traducción española en Granada, ed., 2013, pp. 43-68) sobre el espacio.
[12] De Franco 1995, pp. 66 ss., donde la carta se recoge en su integridad.

en el hombre 'a Deo infusa' e inmortal, que daría cuenta de aquellos componentes de la conducta humana vinculados con la aspiración a la inmortalidad y ajenos a la dinámica puramente mecanicista del *spiritus*, movido exclusivamente por el impulso a la autoconservación en sus relaciones mundanas con los demás organismos[13].

El *De rerum natura* fue incluido en el *Índice de libros prohibidos* publicado en Roma en 1596, con la cláusula 'donec expurgetur'. La condena reflejaba el clima general de endurecimiento doctrinal que desde hacía varios años se cernía sobre Italia y que afectó también a Patrizi, a Bruno y a Campanella[14]. La expurgación, solicitada en 1601 por familiares de Telesio con vistas a la autorización de la obra, fue finalmente abandonada como 'imposible'.

2. Francesco Patrizi (1529-1597)

Patrizi era originario de Cherso, en el extremo nororiental de Italia. Realizó estudios en la universidad de Padua, donde lógicamente se familiarizó con el aristotelismo dominante. La lectura de la *Platonica theologia de immortalitate animorum* de Marsilio Ficino le convirtió al platonismo y a la *prisca theologia*, a las que sería fiel durante el resto de su vida. La dimensión metafísica y teológica que el platonismo había adquirido con Ficino, su relación con un programa que aspiraba a superar la crisis del cristianismo contemporáneo, todo ello conservado en Patrizi y aplicado a las condiciones del presente, permiten intuir un programa filosófico profundamente diferente al de Telesio. Patrizi aspira también a una refundación de la filosofía natural en contra del aristotelismo, pero si en Telesio eso era prácticamente todo, en Patrizi la metafísica y la teología son componentes fundamentales del sistema total y exponen los principios y las estructuras ontológicas a partir de las cuales se deriva la filosofía natural. Todo ello se pone de manifiesto en la última y más importante obra de Patrizi, la *Nova de universis philosophia* (Ferrara 1591).

La amplitud de los intereses filosóficos de Patrizi se pone de manifiesto también en sus restantes obras. Entre ellas destacan las *Discussiones peripateticae*, cuyo primer tomo fue publicado en Venecia en 1571 y la edición completa en cuatro tomos en Basilea en 1581. Esta obra, dedicada a la crítica impacable de Aristóteles, está estrechamente vinculada con la elaboración constructiva del propio sistema filosófico en la *Nova de universis philosophia*. Enlazando con desarrollos de la crítica humanista de Aristóteles (en Lorenzo Valla o en Gianfrancesco Pico), Pa-

---

[13] De Franco 1995 y Bondì 1997 ofrecen dos interpretaciones muy diferentes del origen y función de esta alma inmortal. Véase además *supra*, cap. 11.

[14] Rotondò 1982; Firpo 1951. Véase *infra*, cap. 15.

trizi procede a la demolición de la imagen de perfección que la tradición peripatética había elaborado tanto de la figura misma de Aristóteles como de su obra. El Estagirita es presentado como plagiario de una tradición filosófica anterior, a la que sin embargo deforma sistemáticamente e interpreta erróneamente, llevado del afán de instaurar su propia hegemonía[15]. Por lo que a su obra se refiere, Patrizi recurre a un minucioso examen filológico e histórico para mostrar que el sistema de las ciencias tan alabado por sus seguidores no existe. Aristóteles ha destruido –afirma Patrizi– la tradición del saber verdadero procedente de Caldea y Egipto, llegado a Grecia a través de Orfeo y desarrollado por los presocráticos para culminar en Platón (la tradición sapiencial de la *prisca theologia*) y ha implantado su propia dominación mediante un saber sofístico, ajeno a la realidad de las cosas y volcado a la repetición verbal y al comentario de textos[16]. Así, la crítica de las *Discussiones peripateticae* constituía la premisa y justificación del programa de la *Nova de universis philosophia* de restaurar la sabiduría originaria destruida por Aristóteles.

2.1 La *Nova de universis philosophia*. La cosmología de Patrizi

Profesor de filosofía platónica en Ferrara desde 1578, Patrizi publicó en esta ciudad en 1591 su obra más importante: la *Nova de universis philosophia*. El subtítulo («En la cual, con el método aristotélico se asciende a la primera causa, no a través del movimiento, sino de la luz y de los cuerpos luminosos; luego, con el método propio de Patrizi, la Divinidad toda se ofrece a la contemplación, y finalmente la totalidad de las cosas se deduce, con el método platónico, a partir de Dios creador») revelaba un programa en el que la filosofía natural y la cosmología se conectaban por la vía inductiva y deductiva con la exposición del fundamento metafísico y teológico. Era un programa que respondía fielmente al proyecto de restauración de la *prisca theologia* en curso desde Ficino y a la crítica del aristotelismo; a la vez mostraba la profunda diferencia con respecto al proyecto telesiano limitado a la esfera de la naturaleza «en sus propios principios».

Patrizi insistía en la dedicatoria al Papa en la impiedad del aristotelismo y por tanto en su radical incompatibilidad con el cristianismo. Él era el responsable de la crisis religiosa de los últimos siglos y de la escisión protestante. Como remedio y vía para la recuperación de la unidad religiosa bajo la autoridad romana, Patrizi proponía el retorno a la filosofía antigua que, «consonante con la fe católica», se ofrecía renovada en la presente obra.

---

[15] Para la similar crítica en Pletón véase *supra*, cap. 1.
[16] Vasoli 1989, pp. 149-179; Muccillo 1996, pp. 73-193.

La *Nova de universis philosophia* constaba de cuatro partes: 1) *Panaugia* ('Todo-resplandor', en diez libros), que exponía, en la tradición de la metafísica platónica de la luz, una teoría de la luz en sus dos planos (sensible y suprasensible) y de la divinidad como «fuente y padre de las luces». 2) *Panarchia* ('Todo-principio', en 22 libros), que exponía una compleja doctrina de los grados del ser, desde el principio absoluto, Dios unitrino, hasta el cuerpo. 3) *Pampsychia* ('Todo-alma', en cinco libros), donde se exponía la teoría del alma como grado del ser intermedio y la doctrina de la animación universal. 4) *Pancosmia* ('Todo-cosmos', en 32 libros), la parte más original e importante, donde se exponía la cosmología y la relación del universo con la divinidad.

De acuerdo con el principio de plenitud platónico, el universo de Patrizi es una creación o producción necesaria e infinita de Dios, cuya bondad y potencia infinitas no pueden permanecer ociosas, sino manifestarse en un universo infinito en acto[17]. Este universo infinito, sin embargo, no tiene las características del que desde 1584 venía estableciendo Giordano Bruno (un universo infinito homogéneo, de corte epicúreo, caracterizado por la pluralidad de los mundos), sino que es una renovación del universo estoico y platónico: un mundo finito, único y geocéntrico en el centro de un espacio infinito, el cual sin embargo no está vacío más allá del mundo, como en el estoicismo, sino lleno platónicamente de una luz supraceleste «simultáneamente incorpórea y corpórea» (región infinita que recibe el nombre tradicional de *Empíreo; Pancosmia*, VII).

El mundo finito y único con la Tierra central está a su vez jerarquizado en las dos regiones del mundo celeste y sublunar. Patrizi, sin embargo, elimina las esferas celestes y concibe un cielo fluido etéreo (un 'ardor' visible y discreto frente al invisible y continuo del empíreo; *Pancosmia*, IX, 85 c-d), por el que los cuerpos celestes ígneos, cual *animales* o seres vivos, se mueven libremente a impulsos de su propia alma inteligente. Estas almas están coordinadas con el intelecto universal, de lo cual resulta un orden universal. Tampoco existe una esfera última de las estrellas que transporte a éstas con su movimiento diario. Patrizi coloca a las estrellas a altitud variable y considera que la enorme velocidad de su movimiento diario es imposible, al menos para las más elevadas. Como, por otra parte, su movimiento es necesario, dado su carácter divino y animado, las estrellas se mueven por sí mismas, pero con un movimiento de velocidad más moderada, equilibrado con el movimiento de rotación en sentido contrario de que está dotada la Tierra en el centro del mundo en virtud también de su propia alma. Patrizi, en cambio, no es completamente consistente acerca de si la región de las estrellas y por tanto el mundo

[17] Vasoli 1991, pp. 282 ss.; Granada 2000, pp. 110-115 (recogido aquí como cap. 13).

finito, sito en el interior del empíreo infinito, termina en una superficie esférica definida[18].

El universo de Patrizi conserva a pesar de sus innovaciones un marcado carácter tradicional: un único sistema planetario en torno a la Tierra central configura, con el conjunto estelar periférico, el único mundo existente, sito en el interior del empíreo infinito, todo ello con una marcada heterogeneidad y jerarquía desde el lugar ínfimo que es la Tierra hasta el empíreo infinito lleno de luz que es el grado más cercano a Dios. Esta jerarquía no queda cuestionada por el hecho de que los cuatro elementos constitutivos del universo (espacio, luz, calor y fluido húmedo o *fluor*; luz y calor son los principios activos, *fluor* la materia pasiva dotada de *resistencia*) se encuentren universalmente presentes en el universo. En efecto, dejando aparte el espacio homogéneo e idéntico a sí mismo, los restantes elementos están combinados de acuerdo con un espesor creciente de la combinación resultante, indicio de un progresivo alejamiento de la fuente primordial divina y por tanto de una creciente materialidad y degeneración.

2.2 El concepto de 'espacio' y la condena por la Congregación del Índice

Patrizi precisa notablemente la concepción telesiana del espacio homogéneo e independiente. El primer libro de la *Pancosmia* («De spacio physico») expone sus propiedades: es la primera creación divina, un receptáculo infinito de extensión tridimensional, penetrable sin resistencia por los cuerpos a los que él también por su parte penetra. El espacio es «un cuerpo incorpóreo y un no-cuerpo corpóreo», una «extensión hipostática» (*Pancosmia*, I, 65b) continua, a la que no resultan aplicables las categorías de sustancia y accidente; absolutamente inmóvil. Su total homogeneidad es independiente del hecho de la distinción cosmológica entre la luz que lo llena infinitamente en el empíreo y el único mundo alojado en su 'centro' a la máxima distancia del principio divino. Independientemente de la cosmología, este concepto de espacio sería asumido por Gassendi y por Henry More para influir así indirectamente sobre Newton[19].

En 1592, en los comienzos del pontificado de Clemente VIII, Patrizi fue llamado a Roma como profesor de filosofía platónica en La Sapienza. Su programa parecía en curso de realización. Sin embargo, en noviembre de ese año, la *Nova de universis philosophia* fue denunciada ante la Congregación del Índice. Los intentos de defensa y de adaptación de Patrizi, que moriría en 1597, fueron inútiles: conde-

[18] Sobre la cosmología de Patrizi véase Lerner 1997, pp. 104-108, Rossi 1977, pp. 109-147, Rosen 1984.

[19] Henry 1979, Grant 1981, pp. 199-206. Existe versión inglesa de *De spacio physico* y *De spacio mathematico* en Brickman 1943.

nada definitivamente en 1594, la obra fue prohibida en el *Índice* de 1596 con la cláusula 'donec corrigatur'. Entre los motivos de la condena figuraba la necesidad de la creación de un universo infinito. La condena era la reacción al programa de Patrizi por parte de la teología aristotélica y de las estructuras esclesiásticas en que se apoyaba, especialmente la Compañía de Jesús. Con ello, cuando Bruno estaba ya sometido al proceso inquisitorial, se proclamaba la exclusión de toda novedad que atentara contra las bases aristotélico-escolásticas del cuadro teológico[20].

3. Giordano Bruno (1548-1600)

Nacido en Nola, cerca de Nápoles, la formación de Bruno –fraile dominico– fue inicialmente filosófica y teológica, en el espíritu de la escolástica. Problemas de disciplina y de heterodoxia lo llevaron al exilio en 1578. Hasta 1591 Bruno peregrinó por Francia, Inglaterra y Alemania, escribiendo y publicando una vasta obra. En 1591 regresó a Italia, a Padua y Venecia, donde fue denunciado a la Inquisición al año siguiente. El proceso inquisitorial, iniciado en Venecia, continuó en Roma para concluir con la condena como «hereje impenitente, obstinado y pertinaz». En cumplimiento de la condena, Bruno fue quemado vivo el 17 de febrero de 1600[21].

Su concepción de la naturaleza está expuesta en sus componentes fundamentales en los primeros tres diálogos filosóficos en lengua italiana que Bruno publicó en Londres en 1584 (*La cena de le Ceneri*; *De la causa, principio e uno*; *De l'infinito, universo e mondi*)[22]. Obras latinas posteriores completaron la física y cosmología en diferentes puntos. Entre ellas destacan *Camoeracensis acrotismus* (Wittenberg 1588), *De triplici minimo et mensura* (Frankfurt 1591) y sobre todo *De immenso et innumerabilibus* (Frankfurt 1591), que contiene la expresión más completa de sus ideas cosmológicas[23].

---

[20] Rotondó 1982, pp. 33-50; Puliafito Bleuel 1993; Granada 2000a, pp. 124-128 (*infra*, cap. 13, pp. 389 s.).

[21] Para la biografía de Bruno véase Aquilecchia 2001; Ricci 2000. Sobre el proceso y la condena, Firpo 1993 y Martínez 2018.

[22] Conviene tener presente que estos diálogos, llamados 'cosmológicos', forman con los tres diálogos sucesivos, denominados 'morales' (*Spaccio de la bestia triunfante*, 1584; *Cabala del cavallo pegaseo* y *De gli eroici furori*, ambos de 1585), una obra unitaria en la que se reivindica la filosofía como forma autónoma (independiente con respecto a la religión) de búsqueda y unión con la divinidad, a través del conocimiento de la naturaleza, por parte de la personalidad humana superior. La religión queda caracterizada como instrumento de moralización y articulación política del vulgo. Véase Granada 2005.

[23] Sobre el *De immenso et innumerabilibus* véase ahora Granada–Tesicini 2020.

3.1. La ampliación del copernicanismo: el universo infinito y homogéneo y la pluralidad infinita de los sistemas solares

Bruno es el único filósofo que en el siglo XVI se adhirió a la cosmología copernicana. Para él Copérnico es «la aurora» que anuncia el retorno de la antigua sabiduría a la que Aristóteles sustituyó en la «rueda del tiempo», cuando impuso su pseudofilosofía basada en el geocentrismo e inmovilidad de la Tierra. Así, la adhesión al motivo de la 'prisca sapientia' y su retorno contra Aristóteles tienen en Bruno una concreción muy distinta que en Patrizi.

Pero Bruno no se limitó a aceptar la realidad del cosmos copernicano; lo desarrolló hacia la afirmación decidida de un universo 1) infinito en acto; 2) homogéneo, tanto en la extensión espacial como temporal, esto es, un universo que tiene la misma composición y obedece a las mismas leyes en toda su infinita extensión espacial (contra la heterogeneidad y jerarquía que todavía posee en Patrizi) y temporal (lo cual excluye toda concepción de carácter apocalíptico y escatológico, en contra de las expectativas cristianas contemporáneas de la inminente segunda venida de Cristo y el consiguiente 'Juicio del mundo')[24]; 3) necesariamente infinito en tanto que efecto único y total de la infinita potencia-bondad-voluntad divina, la cual no puede no hacer o producir, sino que, por el contrario, hace o produce de acuerdo con toda su potencia (infinita), produciendo por tanto necesariamente un universo infinito y eterno, que por otra parte no es distinto de ella misma[25].

Este universo infinito y homogéneo, que comprende la totalidad del Ser, contiene una infinitud de mundos: lleno en su totalidad, el universo consiste en una repetición infinita de lo que Bruno denomina «synodi ex mundis» y que podemos traducir como sistemas planetarios, ya que cada *synodus* consta de un sol-estrella central y de un número mayor o menor de planetas-tierras girando a su alrededor, así como de un número de cometas (para Bruno variedad o especie de planetas) también en movimiento periódico en torno a su estrella. Se trata de un desarrollo del copernicanismo, formulado entre 1584 y 1591, novedoso, insólito y revolucionario, con decisivas conexiones e implicaciones en el plano teológico y antropológico[26]. No es extraño que jugara un notable papel en la condena inquisitorial y

[24] Granada 2000b. Sobre el concepto de espacio y tiempo en Bruno, véase Granada 2018 y 2003.
[25] Bruno seguía así la lógica del 'principio de plenitud' contra la distinción escolástica entre la *potentia absoluta* y la *potentia ordinata* de Dios. Véase Granada 1994, 2000 (aquí cap. 13), 2002b.
[26] Granada 2010b y 2008.

también en la decisión final de Bruno de no abjurar y arrostrar la muerte como filósofo[27].

Todos los cuerpos del universo están formados por los cuatro elementos (fuego, aire, agua, tierra) universalmente presentes. El predominio de uno u otro de los elementos determina la diferenciación entre soles-estrellas y planetas (o cometas): donde predomina el fuego tenemos un sol-estrella que brilla por sí mismo; donde predomina el agua y la tierra tenemos un planeta, cuerpo opaco que brilla al reflejar la luz de su sol-estrella. Todos los astros están en movimiento a impulsos de su propia alma inteligente (sin necesidad, por tanto, de inteligencias motrices externas); también los soles-estrellas, que ejecutan un movimiento de rotación y asimismo un movimiento de traslación circular en el centro de su propio sistema planetario[28]. Eliminadas las esferas celestes, carentes de sentido en un universo infinito, los movimientos de los astros a impulsos de su principio motriz interno tienen lugar en un medio fluido, el espacio lleno inmediatamente de aire puro o éter.

Pero planetas (también los cometas como variedad de planetas) y soles no pueden existir independientemente los unos de los otros. No sólo los planetas necesitan de un sol del que tomar, mediante su movimiento de rotación y traslación, la luz y el calor que permita la reproducción de la vida animal en su seno (algo que no se da únicamente en la tierra, sino en todos los planetas por igual)[29]; también los soles necesitan para la reproducción de su fuego las exhalaciones húmedas que los planetas emiten al espacio[30]. De ahí que el *synodus ex mundis* sea la estructura elemental, autónoma y autosuficiente en el universo. Su disposición, por otra parte, con un único sol-estrella por sistema y con una enorme distancia entre sistema y sistema, responde a la providencia divina inmanente al universo. Solo así es posible la vida en el sistema y en los planetas, la cual sería imposible en la presencia de dos o más soles cercanos.

Sin embargo, la concepción bruniana de la disposición de nuestro sistema planetario rompe con el principio estructural básico del copernicanismo. Éste estaba basado en la concepción de un centro y una periferia absolutos en reposo (Sol y esfera de las fijas respectivamente) con unos cuerpos –los planetas– en la región

---

[27] Granada 1999, Martínez 2018.

[28] Granada 2002a, cap. 2 («El movimiento del sol y las estrellas en Giordano Bruno»).

[29] De ahí la abolición de la distinción tradicional entre mundo sublunar o terrestre y mundo celeste. En relación con ello Bruno interpreta la profecía bíblica del «nuevo cielo y la nueva tierra» (Apocalipsis 21,1) no como una real innovación cósmica en el fin de los tiempos, sino como una renovación 'cosmológica', esto es, la recuperación del verdadero cielo y de la verdadera tierra, «que se eleva de la opacidad, oscuridad y sentina de los cuerpos elementales a la categoría de la Luna, Venus y Júpiter» (*De minimo*, II, 4).

[30] Granada 1997. En general sobre la cosmología de Bruno, Michel 1962.

intermedia y en movimiento de acuerdo con la ley de la proporcionalidad entre periodos y distancias al centro. Bruno elimina toda noción de centro y periferia absolutos en su concepción del universo, «cuyo centro está en todas partes y la periferia en ningún sitio»; además concibe al Sol (como a cualquier otra estrella) dotado de movimiento. En cuanto a los cuerpos intermedios, Bruno no sólo incluye a los cometas como una variedad de planetas en movimiento en torno al sol; además, abandona la ley de la proporción entre distancia y periodo haciendo que la Tierra, la Luna, Mercurio y Venus giren en un mismo deferente y dotando a los planetas superiores de planetas 'consortes' todavía no descubiertos[31].

3.2. La relación de Dios con el universo infinito y el hombre

Esta concepción del universo infinito y homogéneo como 'Todo-Uno' comportaba la inmanencia indiferente de la divinidad, frente a la representación de Patrizi de una morada divina exclusiva en el empíreo infinito, fuera del sistema planetario único y, por supuesto, de la Tierra. Pero Bruno niega también la trascendencia cristiana de la divinidad y la representación de un Paraíso trascendente al universo físico, como reino en el que las Inteligencias angélicas y los destinados a la gloria gozarán eternamente de la unión con Dios en sí mismo. En Bruno, del mismo modo que el universo infinito es el retrato o imagen de Dios que incluye todo lo existente, el Paraíso y la unión con Dios resultan también reducidos a la inmanencia[32]. No es de extrañar, según eso, que expresiones de la teología cristiana como 'caelum caeli' y 'caelum caelorum', que designan tradicionalmente la inteligencia angélica, el Paraíso ultramundano o el íntimo reducto de la Trinidad divina misma, pasen a designar el espacio ocupado por cada sistema planetario en el primer caso y el espacio infinito mismo en el segundo:

> Hay tantos cielos como astros, si por cielo entendemos el espacio contiguo circunstante y configurado de cada uno, tal como llamamos cielo de la Tierra no sólo al espacio en el que está la Tierra, sino también al espacio mismo que la rodea, distinto del espacio que rodea la Luna y otros cuerpos mundanos de alrededor. El cielo del cielo es el espacio de un sistema, como aquel en el que se halla este sol con sus planetas. El cielo de los cielos y máximo e inmenso espacio es llamado también éter, porque es transitable en su totalidad y porque en él arden todos [...]. Por tanto, los astros son la sede de los bienaventurados; la sede de los dioses es el éter o cielo

[31] Sobre este problema véase Westman 1977, pp. 32-34, Tessicini 2016 y Granada 2010a así como nuestra Introducción a *La Cena de las Cenizas*, Tecnos, Madrid 2015, § 9.2.

[32] El Paraíso y la unión con Dios se dan en la contemplación filosófica de la naturaleza infinita llevada a su culminación; el Infierno consiste, paralelamente, en el alejamiento de Dios y en el vicio, propios del estado de ignorancia. Véase Granada 2005, cap. 1.

> (llamo ciertamente dioses a los astros en un segundo sentido). Pero la sede de Dios es el universo, todo en todas partes, cielo inmenso, espacio vacío del que es plenitud" (*De immenso*, IV, 14)[33].

Expresión necesaria y total de la infinita unidad divina, el universo infinito es también 'unidad'. El diálogo *De la causa* expone la estructura metafísica del universo infinito como un riguroso monismo ontológico: el universo es una sustancia única, cuyos principios constitutivos (materia y forma o alma inteligente; potencia y acto) coinciden, igual que Dios es –a la manera del Cusano– coincidencia de potencia y acto infinitos. Según esto, los individuos particulares son simples 'accidentes' o 'modos' de la única sustancia infinita y la muerte no existe, resolviéndose en 'mutación' o 'metamorfosis' en el seno de la naturaleza infinita[34].

Si este monismo ontológico preludia en muchos aspectos la filosofía de Spinoza[35], el conjunto del pensamiento bruniano –tanto en el plano metafísico como en el físico o cosmológico, por no hablar ya de su correlato antropológico– mostraba una profunda incompatibilidad y un radical distanciamiento con respecto a la religión cristiana. El trágico destino final de Bruno fue la consecuencia lógica[36].

4. Tommaso Campanella (1568-1639)

Campanella –natural de la Calabria– ingresó también en la orden dominicana. Pronto experimentó un profundo disgusto ante la filosofía aristotélica imperante, a la que acusó de sustituir la paciente lectura del divino «libro de la Naturaleza» por un dogma arbitrario ajeno a la verdad de las cosas. Su búsqueda de una filosofía basada en la directa observación de la naturaleza encontró confirmación en la lectura de la primera edición del *De natura* telesiano en 1588. Su primera obra publicada –*Philosophia sensibus demonstrata*, Nápoles 1591– era una apología de Telesio y desarrollaba un programa de filosofía natural claramente telesiano: en un espacio finito creado por Dios, cuyas características coincidían básicamente con el espacio telesiano[37], el universo finito era el resultado de la acción de los dos principios activos de Telesio (el calor y el frío) sobre la mole corpórea de la materia pasiva. El calor y el frío, en lucha permanente por su propia conservación, configuran las dos regiones contrapuestas del cielo periférico –en rotación incesante por su

[33] Véase en Granada–Tessicini 2020 las contribuciones de M. Á. Granada y A. Del Prete sobre los libros primero y cuarto del *De immenso*.
[34] Granada 2017, 2018. Véase también *infra*, cap. 14.
[35] Granada 2018.
[36] Firpo 1993; Granada 1999, Martínez 2018.
[37] Grant 1981, pp. 194-199.

movilidad propia– y de la tierra central inmóvil. A diferencia de Telesio, Campanella excluye las esferas celestes y hace a los astros automotrices, conservando no obstante la concepción de un movimiento único en los planetas derivada de Telesio. Calor y frío, al igual que todos los organismos y cuerpos por ellos engendrados en la materia, poseen sensibilidad ('sensus', un motivo que Campanella desarrollará de forma ampliada en *De sensu rerum et magia*, redactado en 1604).

Sin embargo, Campanella abandonaba la perspectiva exclusivamente naturalista de Telesio para fundamentar la 'physiologia' en un discurso metafísico y teológico que se remite fundamentalmente al platonismo y en el que la lectura de Ficino resulta especialmente relevante. Esta necesidad de fundamentar la física en unos principios superiores, que en última instancia remiten a Dios, será permanente en Campanella y marcará –de acuerdo con su concepción de la relación entre la providencia divina y el curso de la naturaleza– su relación futura con la nueva ciencia galileana. De momento, la adopción de principios platónicos permite a Campanella justificar, con mayor plausibilidad que en Telesio, la existencia en el hombre de un alma inmortal 'a Deo infusa' más allá del *spiritus* corpóreo telesiano[38] y asimismo la existencia de un 'alma del mundo' (noción completamente ajena a Telesio) que regula la acción del calor y del frío de acuerdo con el despliegue de la providencia divina, más allá del mecanicismo telesiano[39].

La filosofía natural fue objeto constante de la atención de Campanella a partir de su primera publicación y a pesar de las duras condiciones en que le tocó desarrollar su obra, con sucesivos procesos inquisitoriales, con la repetida sustracción de manuscritos que le obligó a reescribir frecuentemente sus obras y con la prisión perpetua que siguió al fracaso en 1599 de la conjura antiespañola en Calabria. Campanella había sido su principal promotor, llevado de la convicción de una inminente 'renovación' religiosa y política del mundo, de acuerdo con las novedades celestes en curso desde hacía años y con el papel excepcional de profeta y nuevo legislador que la providencia le había conferido[40].

Librado de la muerte por haber simulado con éxito la locura, Campanella permaneció en las prisiones napolitanas, en unas condiciones de mayor o menor dureza, hasta 1626, en que consiguió ser trasladado a Roma. Más tarde, en la epístola dedicatoria de la edición de la *Philosophia realis* (París 1637), Campanella atribuyó todo ello al decreto de la providencia divina, que «ha querido que yo es-

[38] Véase *supra*, cap. 11.
[39] *De sensu rerum et magia*, II, 25 (alma inmortal en el hombre) y 32 (alma del mundo). Véase también M. Á. Granada, «Conflagración en el Renacimiento», *Bruniana & Campanelliana*, xxvi (2020), pp. 125-146 (144-146).
[40] Frajese 2002. Para la completa biografía de Campanella véase Ricci 2018.

tuviera encerrado el tiempo necesario para la refundación de todas las ciencias que, siempre por inspiración divina, yo había concebido en mi mente». Parte integrante de esta obra era la *Physiologia*, que estaba acompañada de 61 voluminosas *Quaestiones physiologicae*, y que con la *Metaphysica* de 1638 culmina toda su reflexión anterior en el campo de la filosofía natural, en la que destacan el *Epilogo magno*, redactado en lengua italiana antes del fracaso de la conjura, los *Articuli prophetales*, redactados desde los primeros años del siglo y sometidos a frecuentes revisiones y ampliaciones, y la *Apologia pro Galilaeo*, escrita a comienzos de 1616 con la intención de evitar la condena de la cosmología copernicana que finalmente se produjo.

Durante estos años de 'refundación' de las ciencias Campanella tuvo ocasión de confrontar su física y cosmología de inspiración telesiana con los nuevos hechos (el 'nuevo cielo') que la aplicación galileana del telescopio estaba aportando desde 1610 y con los nuevos planteamientos cosmológicos. La lectura de *Astronomiae Instauratae Progymnasmata* de Tycho Brahe en 1611 le permitió saludar a todo un acopio de refutaciones empíricas del aristotelismo, aunque Campanella terminó rechazando, en conexión con la observación de los cometas de 1618, componentes importantes de la teoría cometaria de Brahe. Reconoció la ubicación celeste de los cometas, pero no aceptó su generación a partir de la materia celeste etérea ni su trayectoria regular durante el tiempo de su existencia. Campanella conservó así parcialmente la concepción telesiana y galileana de los cometas como vapores elevados al cielo e iluminados por el Sol, pensando que los vapores que forman los cometas proceden de los planetas, cuya composición elemental parece deducirse de la observación telescópica.

En algunos momentos y en algunas obras Campanella parece adaptar a sus convicciones el sistema geoheliocéntrico de Brahe, en el que «todos los planetas se mueven con el Sol en torno a la Tierra, centro del odio, para incendiar la Tierra, y en esta guerra el Sol es el jefe; al mismo tiempo todos los planetas se mueven en torno al Sol, centro del amor»[41]. Pero fue la cosmología copernicana de Bruno y Galileo, así como los planteamientos brunianos de un universo infinito con una pluralidad infinita de sistemas planetarios girando en torno a las estrellas-soles, que el nuevo cielo del telescopio parecía avalar, lo que constituyó un desafío para Campanella. En diferentes escritos consideró la incorporación del copernicanismo a su física y cosmología, llegando a la conclusión de que tal cosa era posible modificando sólo pocas cosas. No hay sin embargo evidencia suficiente para afirmar un paso al copernicanismo. La misma *Apologia pro Galilaeo* (cuyo título no procede de Campanella, quien la denominó *Disputatio*) no tenía como objetivo defender el

[41] *Physiologiae compendium* (ca. 1620), X, 7-8.

copernicanismo, sino la *libertas philosophandi* y el modo galileano de filosofar como más acorde con la Escritura que el aristotélico[42].

Todo parece indicar que la cosmología y física telesianas de 1591 permanecieron incólumes, salvo modificaciones de detalle. La infinitud del universo fue enérgicamente rechazada, por la necesaria diferencia ontológica entre creador y criatura, que quedaría eliminada si Dios comunicara su infinitud al universo. Otra cosa es la pluralidad de sistemas planetarios en torno a las estrellas, la pluralidad de los mundos, que Campanella acepta como posible –de acuerdo con una larga tradición teológica cristiana–, aunque su plausibilidad cosmológica está unida a la condición de que el conjunto de los mundos forme un sistema, con todos los mundos «sub uno circulo magno», esto es, comprendidos bajo una superficie esférica última que los unifique bajo el 'mundo angélico' puramente intelectual. Campanella, pues, no puede aceptar, por presuponer la impiedad atomista de un universo sometido al azar, la concepción bruniana de una reiteración infinita de sistemas planetarios separados por vastas extensiones de espacio vacío sin formar un sistema unitario.

Tampoco la concepción de un sol formado por los cuatro elementos es aceptada por Campanella, quien afirmará su composición de fuego puro y el carácter incorpóreo de su luz. Esto le llevará también a rechazar la concepción bruniana (a la que Galileo se muestra también proclive en relación con las manchas solares) del alimento solar a partir de las exhalaciones húmedas de los planetas. La homogeneización cosmológica y la consiguiente elevación de la Tierra a rango de cuerpo celeste encuentra también fuerte resistencia en Campanella, en tanto que difícilmente compatible con la oposición telesiana entre tierra y cielo como sede respectiva de los principios opuestos. En una composición poética titulada *Dispregio della morte* (madrigal 3), la tierra negra es calificada, de acuerdo con el dualismo tradicional y en contra de Bruno, como «carcere de' demoni e dell' anime; e non fu fatta da Dio lucente per tal fine»[43].

La oposición de Campanella a estos nuevos desarrollos cosmológicos está asociada también a un punto muy importante, decisivo, de su cosmología, un punto además ajeno a Telesio. Común a Telesio, Brahe, Bruno y Galileo –aunque definido de forma diferente en cada uno de ellos– era el principio, heredado de la filosofía griega, de que la naturaleza es una estructura estable, sometida a una legalidad permanente. La estabilidad de la naturaleza se manifestaba ejemplarmente en la inmutable legalidad y regularidad de los movimientos celestes. Este principio había operado también en Copérnico y según Campanella estaba en el origen de la formulación de la hipótesis heliocéntrica. Copérnico, en efecto, habría formulado

[42] Sobre la *libertas philosophandi* véase *infra*, cap. 15.
[43] Campanella 2013, p. 220.

la centralidad del Sol y el movimiento de la Tierra como la mejor manera de dar cuenta de la periodicidad regular de fenómenos como la precesión de los equinoccios, la disminución de la oblicuidad de la eclíptica o la disminución progresiva de la excentricidad solar.

Estos fenómenos y otros (novas de 1572 y 1604, repetidos cometas desde 1577 hasta los recientes de 1618) eran concebidos, en cambio, por Campanella como rigurosas innovaciones, hechos nuevos en un cosmos cuya estructura no estaba definida por la identidad y la repetición, a la manera griega y del impío Aristóteles de un mundo eterno, sino por la evolución progresiva –de acuerdo con la escatología cristiana: «señales en el sol, la luna y las estrellas», según Lucas 21, 25– hacia un término final, ya cercano, de consunción del mundo por el fuego como consecuencia del progresivo e ineluctable acercamiento del Sol a la Tierra central. La providencia divina anunciaba a los hombres el cercano fin del mundo mediante las contemporáneas señales en el cielo.

En relación con esta cosmología escatológica y con las profecías de una 'renovación' religiosa y política del mundo antes del incendio final, organizó Campanella la fallida conjura de 1599. Esta cosmología 'evolutiva' es la que Campanella sostiene en los *Articuli prophetales*[44]; a ella trató de dirigir en vano a Galileo y la reafirmó en un opúsculo dirigido al papa Paulo V en 1618 con ocasión de los cometas de ese año[45], así como en la *Égloga* con que saludaba el nacimiento del delfín de Francia en 1638[46]. A diferencia de Bruno, Campanella creía que se estaba produciendo verdaderamente, de acuerdo con la profecía del Apocalipsis, un nuevo cielo y una nueva tierra, señal del inminente cumplimiento de la escatología cristiana.

CONCLUSIÓN

Aunque inicial y fundamentalmente fuera un matemático, Galileo (1564-1642) reivindicará, tras sus descubrimientos telescópicos de 1609-1610, el título de «matemático y filósofo» y contribuirá decisivamente al triunfo de la imagen copernicana del mundo y al establecimiento de una nueva concepción de la naturaleza y de su modo de operar. Esta concepción será, no obstante, profundamente diferente de la de los 'filósofos naturales' anteriores (tanto peripatéticos como 'novatores'): la concepción que está en la base de la moderna ciencia matemática del movimiento.

---

[44] Campanella 1976.

[45] Ernst-Salvetti Firpo 1996. Para la cosmología evolutiva de Campanella véase Lerner 1987; para su rectificación de Telesio véase Lerner 2017 y para su confrontación con Bruno y Galileo Lerner 1995 y Lerner 2003. Véase asimismo Granada, «Conflagración en el Renacimiento», cit. (nota 39), pp. 443-446.

[46] Campanella 2013, pp. 403-435.

BIBLIOGRAFÍA

– General

Granada 2012a: Granada, M. Á., ed. *Novas y cometas entre 1572 y 1618. Revolución cosmológica y renovación política y religiosa*, Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona.

Grant 1981: Grant, E. *Much Ado about Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

Grant 1994: Grant, E. *Planets, Stars & Orbs. The Medieval Cosmos, 1200-1687* Cambridge University Press, Cambridge 1994.

Kristeller 1964: Kristeller, P. O. *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, F.C.E., México 1970.

Lerner 1997: Lerner, M.-P. *Le monde des sphères, II : La fin du cosmos classique*, Les Belles Lettres, París, 1997.

Rotondò 1982: Rotondò, A. «Cultura umanistica e difficoltà di censori. Censura ecclesiastica e discussioni cinquecentesche sul Platonismo», en *Le pouvoir et la plume: Incitation, contrôle et repression dans l'Italie du XVIe siècle*, Université de la Sorbonne Nouvelle, París 1982, pp. 15-50.

– Sobre Telesio

Bondì 1997: Bondì, R. *Introduzione a Telesio*, Laterza, Roma-Bari 1997.

De Franco 1995: De Franco, L. *Introduzione a Bernardino Telesio*, Rubbettino, Soveria Mannelli–Messina 1995.

Granada 2013: Granada, M. Á., ed. *Bernardino Telesio y la nueva imagen de la naturaleza en el Renacimiento*, Siruela, Madrid.

Lerner 1990: Lerner, M.-P. «La physique céleste de Telesio: problèmes d'interprétation», in *Atti del Convegno Internazionale di Studi su B. Telesio (Cosenza, 12-13 maggio 1989* (Cosenza, 1990) 83-114 (recogido en traducción española en Granada 2013, pp. 69-115).

Schuhmann 1988: Schuhmann, K. «Zur Entstehung des neuzeitlichen Zeitbegriffs: Telesio, Patrizi, Gassendi», *Philosophia Naturalis* 1988, pp. 37-64.

Schuhmann 1992: Schuhmann, K. "Le concept de l'espace chez Telesio", in *Bernardino Telesio e la cultura napoletana*, Guida, Nápoles, pp. 141-167 (recogido en traducción española en Granada 2013, pp. 43-68).

Telesio 2012: Telesio, B. *Sobre los cometas y la vía láctea (edición bilingüe)*, edición de M. Á. Granada, Tecnos, Madrid.

Westman 1975: Westman, R. S. «The Melanchthon Circle, Rheticus and the Wittenberg Interpretation of the Copernican Theory», *Isis*, 66, pp. 165-193.

– Sobre Patrizi

Brickman 1943: «Francesco Patrizi on physical space», *Journal of the History of Ideas*, 4, pp. 224-245.

Granada 2000a: Granada, M. Á. «Palingenio, Patrizi, Bruno, Mersenne: el enfrentamiento entre el principio de plenitud y la distinción *potentia absoluta / ordinata Dei* a propósito de la necesidad e infinitud del universo", en G. Canziani, M. Á. Granada, Y. Ch. Zarka, eds., *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Franco Angeli, Milán 2000, pp. 105-134 (recogido aquí como cap. 13).

Henry 1979: Henry, J. «Francesco Patrizi da Cherso's Concept of Space and its Later Influence», *Annals of Science*, 36, pp. 549-575.

Muccillo 1996: Muccillo, M., *Platonismo, ermetismo e prisca theologia: ricerche di storiografia filosofica rinascimentale*, Olschki, Florencia 1996.

Patrizi 1591: Patrizi, F. *Nova de universis philosophia*, B. Mammarellus, Ferrara 1591.

Patrizi 1993: Patrizi, F. *Nova de universis philosophia. Materiali per un' edizione emendata*, al cuidado de A. L. Puliafito, Olschki, Florencia 1993.

Rosen 1984: Rosen, E. «Francesco Patrizi and the Celestial Spheres», *Physis* 26, pp. 305-324.

Rossi 1977: Rossi, P. «Sfere celeste e branchi di gru», in Rossi, *Immagini della scienza* Editori Riuniti, Roma 1977 109-147.

Vasoli 1989: Vasoli, C. *Francesco Patrizi da Cherso*, Bulzoni, Roma, 1989.

– Sobre Bruno:

Aquilecchia 2000: Aquilecchia, G. *Giordano Bruno*, Les Belles Lettres, París 2000.

Firpo 1993: Firpo, L. *Il processo di Giordano Bruno* Salerno, Roma, 1993.

Granada [1994]: Granada, M. Á. «Il rifiuto della distinzione fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* di Dio e l'affermazione dell' universo infinito in Giordano Bruno», *Rivista di storia della filosofia* 49, pp. 495-532.

Granada 1997: Granada, M. Á. «Giordano Bruno et 'le banquet de Zeus chez les Éthiopiens': la transformation de la doctrine stoïcienne des exhalaisons humides de la terre», *Bruniana & Campanelliana*, III, pp. 185-207.

Granada 1999: Granada, M. Á. «'Esser spogliato dall'umana perfezione e giustizia'. Nueva evidencia de la presencia de Averroes en la obra y en el proceso de Giordano Bruno», *Bruniana & Campanelliana*, V, pp. 305-331.

Granada 2000b: Granada, M. Á. «Cálculos cronológicos, novedades cosmológicas y expectativas escatológicas en la Europa del siglo XVI», en Idem, *El umbral de la modernidad: Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Herder, Barcelona, pp. 379-478.

Granada 2002a: Granada, M. Á., *Giordano Bruno: universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Herder, Barcelona.

Granada 2002b: Granada, M. Á. «'Blasphemia vero est facere Deum alium a Deo'. La polemica di Bruno con l'aristotelismo a proposito della potenza di Dio», en *Letture bruniane I.II del Lessico Intellettuale Europeo 1996-1997*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, pp. 151-188.

Granada 2003: Granada, M. Á. «El concepto de tiempo en Bruno: tiempos cósmicos y eternidad», en E. Canone, ed., *La filosofia di Giordano Bruno. Problemi ermeneutici e storiografici*, Olschki, Florencia, pp. 85-113.

Granada 2005: Granada, M. Á. *La reivindicación de la Filosofía en Giordano Bruno*, Herder, Barcelona.

Granada 2008: Granada, M. Á. «Kepler and Bruno on the Infinity of the Universe and of solar systems», *Journal for the History of Astronomy*, 39, pp. 469-495.

Granada 2010a: Granada, M. Á. «L'héliocentrisme de Giordano Bruno entre 1584 et 159: la disposition des planètes inférieures et les mouvements de la terre», *Bruniana & Campanelliana*, XVI, pp. 31-50.

Granada 2010b: Granada, M. Á. «Synodus ex mundis», en E. Canone-G. Ernst, eds., *Enciclopedia Bruniana & Campanelliana*, vol. II, Fabrizio Serra, Roma, cols. 142-154.

Granada 2017: Granada, M. Á. «Bruno and Maimonides: Matter as a Woman and the Ontological Status of Matter», *Bruniana & Campanelliana*, XXIII, pp. 457-472

Granada 2018: Granada, M. Á. «Giordano Bruno's Concept of Space: Cosmological and Theological Aspects», en F. Bakker, D. Bellis y C. R. Palmerino, eds., *Space, Imagination and the Cosmos, from Antiquity to the Early Modern Period*, Springer Nature, pp. 157-178.

Granada–Tessicini 2020: Granada, M. Á.–Tessicini, D. *Giordano Bruno, 'De immenso'. Letture critiche*, Fabrizio Serra, Pisa-Roma.

Michel 1962: Michel, P. H. *La cosmologie de Giordano Bruno,* Hermann, París.

Martínez 2018: Martínez, A. L. *Burned Alive: Giordano Bruno, Galileo and the Inquisition*, Reaktion Books, Londres.

Ricci 2000: Ricci, S. *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, Salerno, Roma.
Tessicini 2016: Tessicini, D. «Giordano Bruno on Copernican Harmony, Circular Uniformity and Spiral Motions», en M. Á. Granada, P. J. Boner, D. Tessicini, eds., *Unifiying Heaven and Earth: Essays in the History of Early Modern Cosmology*, Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, pp. 117-157.
Westman 1977: Westman, R. S. «Magical Reform and Astronomical Reform: The Yates Thesis Reconsidered», en R. S. Westman–J. E. McGuire, eds., *Hermeticism and the Scientific Revolution*, University of California, Los Angeles, pp. 1-91.

– Sobre Campanella

Campanella 1976: Campanella, T. *Articuli prophetales*, edición crítica al cuidado de G. Ernst, La Nuova Italia, Florencia.
Campanella 2013: Campanella, T. *Le poesie*, al cuidado de F. Giancotti, Bompiani, Milán.
Ernst–Salvetti Firpo 1996: Ernst, G.–Salvetti Firpo, L. «Tommaso Campanella e la cometa del 1618, *Bruniana & Campanelliana*, II, pp. 57-88.
Frajese 2002: Frajese, V. *Profezia e machiavellismo. Il giovane Campanella*, Carocci, Roma.
Headley 1997: Headley, J. M. *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*, Princeton University Press, Princeton 1997.
Lerner 1987: Lerner, M.-P. «Le 'livre vivant' de Dieu: la cosmologie évolutive de Tommaso Campanella», *Baroque* 12, pp. 111-129.
Lerner 1995: Lerner, M.-P. «La science galiléenne selon Campanella», *Bruniana & Campanelliana*, I, pp. 121-156.
Lerner 2003: Lerner, M.-P. «Campanella lecteur de Bruno?», en *La filosofia di Giordano Bruno. Problemi ermeneutuci e storiografici*, Olschki, Florencia, pp. 387-415.
Lerner 2017: Lerner, M.-P. «Telesio et Campanella: de la nature 'iuxta propria principia' à la nature 'instrumentum Dei', *Bruniana & Campanelliana*, XIII, pp. 79-97.
Ricci 2018: Ricci, S. *Campanella. Apocalipsse e governo universale*, Salerno, Roma.

13. Palingenio, Patrizi, Bruno, Mersenne: el enfrentamiento entre el principio de plenitud y la distinción *potentia absoluta / ordinata Dei* a propósito de la necesidad e infinitud del universo

El pensamiento filosófico y teológico del Bajo Medievo está dominado, ciertamente, por la distinción *potentia absoluta / ordinata*[1]. Sin embargo, la recuperación renacentista de aquella *prisca sapientia* o *prisca theologia* extendida desde Hermes Trismegisto o Zoroastro hasta Proclo (en cuyo seno se veía inserta la obra de Platón) trajo consigo la reanudación con nuevo brío de un discurso sobre la relación Dios-mundo a partir del principio que Arthur O. Lovejoy denominó de plenitud[2]. En lo que sigue nos proponemos estudiar tres importantes reafirmaciones de este principio, las cuales concluyen en el postulado de una creación divina, es decir, de un universo *infinito* y *necesario*. Se trata de Marcellus Palingenius Stellatus en su *Zodiacus vitae* (1536), de Francesco Patrizi en su *Nova de universis philosophia* (1591) y de Giordano Bruno en su diálogo italiano *De l'infinito universo e mondi* (1584) y en su poema filosófico latino *De immenso et innumerabilibus* (1591). Atenderemos en nuestro análisis no sólo a la mera afirmación del infinito, sino también a la estructura del universo infinito que establecen, pues existen en este punto notables diferencias que singularizan la representación bruniana del universo infinito.

Estas propuestas recibieron diversas condenas y censuras: en el caso de Patrizi por parte de una instancia censora eclesiástica (la Congregación del Índice) y en Bruno por parte de lectores, puesto que, si bien es cierto que el problema se planteó de forma explícita en el proceso inquisitorial que le llevó a la muerte, des-

---

[1] Véase F. Oakley, *Omnipotence, Covenant and Order. An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Cornell University Press, Ithaca-Londres 1984; W. J. Courtenay, *Covenant and Causality in Medieval Thought. Studies in Philosophy, Theology and Economic Practice*, Variorum Reprints, Londres 1984; Idem, *Capacity and Volition. A History of the distinction of Absolute and Ordained Power*, Pier Luigi Lubrina, Bérgamo 1990; E. Randi, *Il sovrano e l´orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla "potentia absoluta" fra XIII e XIV secolo*, La Nuova Italia, Florencia 1987. Una interesante antología de textos ha sido publicada bajo la dirección de O. Boulnois, *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, Vrin, París 1994. Cfr. asimismo F. Oakley, «The Absolute and Ordained Power of God in Sixteenth- and Seventeenth-Century Theology», *Journal of the History of Ideas* 59 (1998), pp. 437- 461.

[2] Cfr. A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard Univ. Press, Cambridge Mass. 1936; hay traducción castellana: *La gran cadena del ser*, Icaria, Barcelona 1983.

conocemos las alegaciones concretas del tribunal. En cambio, dos lectores sometieron a una dura crítica la demostración 'teológica' de la necesidad del universo infinito desarrollada por Bruno en el primer diálogo de *De l´infinito* a partir del principio de plenitud. Uno es el anónimo *postillatore napoletano*; el otro es Marin Mersenne en el volumen segundo de su obra apologética *L´impiété des déistes, athées, et libertins de ce temps* (París 1624).

El interés de estas críticas reside en que todas ellas presuponen explícita o implícitamente, pero en cualquier caso de forma inequívoca, la distinción entre *potentia absoluta* y *ordinata*. Así, al analizar –aun de forma somera– el enfrentamiento que en estos textos se pone de manifiesto a propósito del ejercicio de la omnipotencia divina y de la extensión finita o infinita del universo producido por ella, nos parece que podremos verificar cumplidamente el antagonismo secular entre los dos principios.

1. Palingenius y el *Zodiacus vitae*

En su *Zodiacus vitae* (publicado en 1536, siete años antes de la aparición de la obra de Copérnico) Marcellus Palingenius Stellatus (ca.1500- antes de 1551) ofrece una visión del universo completamente tradicional, con la tierra central e inmóvil y un acentuadísimo dualismo y jerarquía entre los mundos sublunar y supralunar. La esfera de las fijas y el *primum mobile* (la novena esfera sin astros sujeto del movimiento diario) constituyen el límite extremo del mundo sensible *finito*[3]. Palingenio proclama la necesaria finitud del mundo sensible corpóreo por la razón aristotélica de la imposibilidad de un cuerpo infinito: «Atqui infinitum corpus posse esse negavit/ Doctus Aristoteles. ego in hoc assentior illi»[4].

Por otra parte, el *Zodiacus vitae* transmite una imagen de Dios caracterizada por los atributos de la sabiduría, la bondad y muy especialmente la potencia (*potentia*, *vigor*, *virtus*) en el máximo grado, es decir, infinitas y acompañadas además de la inmutabilidad. Dios es ante todo *potentia infinita* e inmutable[5]. Pero ¿cómo

---

[3] Marcellus Palingenius Stellatus, *Zodiacus vitae, id est, de hominis vita, studio ac moribus optime instituendis libri XII*, Joannes Hofhout, Rotterdam 1722; libro XI, "Aquarius"; citaremos por esta edición. Para una edición más reciente véase Palingène, *Le Zodiaque de la vie*, edición y traducción de J. Chomarat, Droz, Ginebra 1996.

[4] Ibidem, "Pisces", vv. 71-72. Para la refutación aristotélica de la posibilidad de un cuerpo infinito véase *De caelo* I, 5-7.

[5] Véase la exposición general de los atributos de Dios en "Libra", vv. 16-134; concretamente vv. 70-75 y 119: «[Deus] sapit: quia condere nunquam/ Tot bona, tam varia et pulcra, et tanto ordine posset,/ Ni sapiens foret [...]/ corde atque ore fatendum/ Hoc ipsum esse bonum. nunquid bonitate carebit/ Illud cunctorum quod origo et causa bonorum est? [...] / Praeterea

se ejerce esa potencia, que acompañada de sabiduría y bondad, crea el universo? Tal como señaló ya Lovejoy y recogió Alexandre Koyré[6], Palingenio ve el proceso a partir del principio de plenitud, que él pone en ejercicio de manera reiterada y sin que, en su opinión, haya lugar para reserva u objeción alguna.

En efecto, la necesaria difusión *ad extra* del infinito bien divino sin restricciones; el despliegue o ejercicio plenos de la infinita potencia divina, que no tolera tampoco ninguna limitación externa o interna, implican como única concepción razonable y coherente con la esencia divina la realidad actual de una creación infinita de Dios: «no es lícito creer que hay un límite en Dios si no lo recibió de ningún otro ni él se lo impuso a sí mismo, como ya ha demostrado nuestra argumentación. Presupuestas, pues, estas cosas, concluimos que *la obra de Dios omnipotente es infinita*»[7].

Pero ¿cómo hemos de entender esa creación infinita de Dios si el mundo sensible es necesariamente finito? La hemos de entender en primer lugar como la plena y total habitación del mundo sensible: el universo sensible está lleno de seres vivos y, por tanto, no sólo está habitado el mundo sublunar; también lo está el mundo supralunar, con seres vivos de una dignidad y perfección acorde con la perfección y divinidad de dicho ámbito o grado cosmo-ontológico[8]. Pero sobre todo significa: 1) que la creación divina debe extenderse necesariamente en el ámbito infinito del grado de ser incorpóreo: el océano infinito de luz inmaterial y de 'dioses' incorpóreos o ángeles, en suma: lo que la tradición cosmológico-teológica denominaba el *empíreo* y donde Palingenio ubica también las ideas o arquetipos platónicos: «Ciertamente, fuera de los límites del cielo no ponemos ningún cuerpo, sino una luz pura, inmensa e incorpórea […], una luz que los ojos terrenos no pueden ver; una luz infinita que Dios difunde de sí mismo, en la que habitan con su Rey los dioses más nobles»[9]. 2) que esta creación infinita no puede tener una duración temporal finita, sino que es necesariamente eterna:

---

non finitae virtutis oportet esse Deum». Cfr. asimismo "Aquarius", 726 s.; "Pisces", 29-30: «Quippe Dei nullis est clausa scientia metis,/ Et nullum patitur divina potentia finem».

[6] Lovejoy, *La gran cadena del ser*, cit. (nota 2), pp.144 s.; A. Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, Madrid 1979, p. 28.

[7] *Zodiacus vitae*,"Pisces", vv. 50-54: « nec credere fas est,/ Esse Deo finem, si non accepit ab ullo,/ Nec dedit ipse sibi: ut ratio jam nostra probavit./ His ita praepositis, concludimus, *infinitum*/ *Esse Dei omnipotentis opus*»; cursiva nuestra.

[8] Cfr. "Aquarius", vv. 1011-1014: «Locus nullus frustra est: habitatur ubique/ Sub terris, supra terras, inque aëre et igni, / In coelo et supra coelum, est ubi regia summi/ Induperatoris». Véase también "Libra", 410-422 y "Aquarius", 584-667.

[9] "Pisces", 73-78: «Quippe extra caeli fines non ponimus ullum/ Corpus: sed puram, immensam, et sine corpore lucem [...]/ Lucem, quam terreni oculi non cernere possent; / Lucem, quam ex sese effundit Deus infinitam: / In qua habitant cum Rege suo Dii nobiliores».

> Si se debe creer a la razón humana, el mundo será dicho ciertamente eterno y que carece absolutamente de principio y también de fin […]. Sin duda Dios mismo creó este mundo, eterno de la nada […] Está la bondad eterna de Dios, la eterna potestad: ¿Acaso no ha podido ser también eterna su voluntad de engendrar un mundo? Si lo fue, como quiere la razón, nada impide que el mundo haya sido creado en un tiempo eterno por un artífice infinito[10].

Una creación divina finita y caduca implicaría poner en cuestión la bondad, sabiduría y potencia divinas; sería incluso –dice Palingenio a propósito del rechazo de la habitación del cielo, pero podemos darle un alcance general– una «estulta blasfemia contra la majestad de Dios»[11]. Se podría pensar, en efecto, que la limitación espacial y temporal es un defecto de sabiduría: «¿Por qué no existió siempre el mundo? ¿Acaso porque Dios no pudo o no supo crearlo desde siempre, pero haciéndose después más docto, aprendió y finalmente lo realizó?»[12]; «¿por qué no hizo Dios nada más allá [del *primum mobile*], porque no supo hacer nada más, abandonado por su propia arte, o porque no pudo? Pero ambas cosas se niegan con razón, pues la ciencia divina carece de límites y su potencia no tiene fin»[13]. Ante la producción finita se podría pensar con razón en la imposible *ociosidad* e *inutilidad* de la bondad y sabiduría divinas, es decir, la finitud de la creación comporta contradicciones con la noción de Dios porque ella misma –en el esquema del principio de plenitud– es contradictoria con dicha noción:

> pues en vano es llamado bueno y potente aquel por quien parece que nada grande o egregio es hecho jamás. Por tanto, si Dios fue siempre bueno y potente, ¿por qué no quiso siempre crear un mundo tan hermoso? ¿Por qué difirió una cosa tan grande durante tantos años? Ninguna razón puede haber de tal cosa[14];

---

[10] "Aquarius", vv. 737-739, 764-770: «Si humanae rationi credere par est, / Aeternus certe mundus dicetur et omni/ Principio prorsus, prorsus quoque fine carere [...] Haud dubie mundum hunc Deus ipse creavit/ Ex nihilo aeternum [...] / Est bonitas aeterna Dei, est aeterna potestas: / Nonne ejus potuit simul esse aeterna voluntas/ Gignendi mundum? quae si fuit, ut ratio vult, / Nil obstat quin aeterno sit conditus aevo/ Mundus ab artifice immenso».

[11] "Libra", vv. 410-414: «Dei majestatem insipienter/ Blasphemat» (412 s.).

[12] "Aquarius", vv. 708-710: «Cur non semper mundus fuit? an quia semper/ Non potuit Deus, aut nescivit condere, sed post/ Doctior evadens didicit, demumque peregit?». Tal hipótesis, señala a continuación, comporta una imposible mutación en la divinidad.

[13] "Pisces", vv. 26-30: «Cur nil ulterius fecit Deus? an quia scivit/ Nil facere ulterius, propria defectus ab arte? An quia non potuit? sed jure negatur utrumque:/ Quippe Dei nullis est clausa metis».

[14] "Aquarius", vv. 730-735: «Frustra etenim bonus atque potens is dicitur, a quo/ Nil unquam fieri magnum egregiumque videtur./ Si Deus ergo fuit semper bonus atque potens, cur/

> si supo y pudo crear fuera del cielo más cosas también y mayores, pero no quiso, entonces su sabiduría y su potencia son vanas y completamente inanes[15].

Palingenius concibe, pues, la *potentia* como una propiedad que no puede no ejercerse por parte de Dios y que no puede no ejercerse en plenitud, es decir, en su totalidad; la voluntad divina no es un abismo insondable, el reino de la arbitrariedad, sino un atributo que se ejerce también de acuerdo con la razón (accesible a la razón humana) y que por ello ejecuta o acepta todo lo que entra dentro de la potencia divina:

> Pero conviene creer que en la naturaleza divina no hay nada vano o inútil, puesto que es bellísima. Por consiguiente *todo aquello que Dios pudo, lo hizo también*, para que su potencia no fuera vana ni se escondiera siempre indolente. Pero, *puesto que pudo hacer infinitas cosas, se ha de estimar que hizo esas infinitas cosas,* que desplegó todo su vigor y no guardó en sí mismo nada vano o inútil[16] .

Un poder no ejercido –en Dios su poder no ejercido en una creación infinita y eterna– es un poder «vano e inútil». Solo es racional, solo es digno de Dios, haber producido el infinito en acto y solo tal cosa hemos de pensar, pues solamente eso nos libera (según Palingenio) de contradicciones y blasfemias. Si, como vemos, es aplastante en el *Zodiacus vitae* la presencia del principio de plenitud, está en cambio totalmente ausente la distinción *potentia absoluta/ordinata*. Palingenio parece ignorarla y desconocerla; nunca la menciona y por tanto no la discute ni polemiza explícitamente con ella. No obstante, quizá sería más apropiado decir que la distinción está presente implícitamente, incluso de forma apenas velada, como lo rechazado o excluido desde la concepción de la potencia divina asociada al principio de plenitud. En efecto, hemos visto cómo el poeta no admite la posibilidad de una voluntad de Dios reacia a la actualización o proyección *ad extra* de toda su infinita potencia: « si Dios fue siempre bueno y potente, ¿por qué no quiso siempre crear un mundo tan hermoso?»; «existe la potestad eterna: ¿Acaso no pudo ser también

---

Non voluit semper tam pulcrum condere mundum? Cur in tam seros tantam rem distulit annos? Nulla quidem ratio esse potest».

[15] "Pisces", vv. 56-58: «si extra coelum scivit potuitque creare/ Plura quoque et majora Deus, sed noluit: ergo/ Scire ac posse suum frustra est et prorsus inane».

[16] Ibidem, vv. 64-70: «Verum in divina natura credere par est/ Esse nihil frustra aut vanum, pulcerrima quum sit./ *Quaecumque ergo Deus potuit, fecit quoque*, virtus/ Ne sua vana foret, ne semper pigra lateret./ Sed *quoniam potuit facere infinita, putandum est/ Fecisse infinita*, omnemque explesse vigorem, nec servasse in se vanum vel inutile quicquam»; cursiva nuestra.

eterna la voluntad de producir el mundo?»[17]. La voluntad divina no puede establecer ninguna limitación al efecto exterior de la bondad y potencia de Dios. Es muy significativo que al sostener esta aplicación del principio de plenitud Palingenio recurra a fórmulas que expresan la negación explícita de lo que a los ojos de los valedores de la distinción era posible e incluso necesario para no cuestionar la libertad divina. Así, «si [Deus] potuit, certe voluit» ("Aquarius", 650); «quaecumque ergo Deus potuit, fecit quoque» ("Pisces" 66); «quoniam potuit facere infinita, putandum est/ Fecisse infinita» ("Pisces" 68s.). La voluntad de Dios no es, por tanto, un filtro selectivo de la infinita potencia, cuya elección insondable garantiza la libertad divina y la contingencia del mundo; es al contrario una fiel ejecutora de toda la potencia. Consecuentemente, Palingenio excluye que «*potuit* creare/ Plura quoque et majora Deus, *sed noluit*» ("Pisces" 56s.); «*potuit, sed noluit*» ("Aquarius" 711; cursivas nuestras); «Deus fuit semper bonus atque potens [tamen] non voluit» (ibidem, 732s). Pero estas últimas son precisamente las fórmulas con las que, desde Pedro Lombardo en adelante, se expresaba la concepción ortodoxa de la relación entre potencia y voluntad en Dios y desde el siglo XIII la distinción entre lo que Dios puede en principio y absolutamente (*potentia absoluta*) y lo que puede secundariamente o de facto por haberlo querido y elegido con su voluntad soberana (*potentia ordinata*): «Reconozcamos, pues, que Dios puede hacer muchas cosas que no quiere, y que puede dejar de hacer las cosas que hace»; «puede, por tanto, Dios hacer otra cosa que la que hace»; «Dios puede hacer otras cosas que las que hace y las que hace hacerlas mejores», son fórmulas de los *Libri sententiarum* que pretenden expresar el plus de potencia no recogido por la voluntad divina[18].

Así pues, principio de plenitud e ignorancia o rechazo implícito de la distinción *potentia absoluta/ordinata* llevan a Palingenio a afirmar la necesidad de una creación eterna e infinita. En este último caso, además, de acuerdo con la tradición en reconocer la imposibilidad de un universo corpóreo infinito de extensión, la infinitud se reconoce en el número inmenso de seres que pueblan el universo sin dejar vacío alguno y sobre todo en el ámbito o grado incorpóreo, inteligible (el *empíreo*), habitáculo de Dios y de los ángeles, una región infinita superior al único mundo corpóreo sensible y finito.

---

[17] "Aquarius", vv. 732 s.; 766-768: «est aeterna potestas:/ Nonne ejus potuit simul esse aeterna voluntas/ Gignendi mundum?».

[18] Libro I, dist. 43 y 44: «Fateamur itaque Deum multa posse facere quae non vult, et posse dimittere quae facit»; «potest ergo Deus aliud facere quam facit»; «potest Deus et alia facere quam facit, et quae facit meliora et facere quam facit». Ockham por su parte dice: «multa potest Deus facere, quae non vult facere» (*Quodlibeta septem*, VI, qu.1, art. 1).

2. Francesco Patrizi y la *Nova de universis philosophia*

En su *Nova de universis philosophia* (Ferrara 1591) Francesco Patrizi (1529-1597) apelaba al platonismo y al conjunto de la *prisca theologia* como depósito de autoridad y razones filosóficas que permitían confirmar la verdad de la fe cristiana frente a judíos y mahometanos así como frente a la impiedad filosófica, que tenía en Aristóteles su expresión más clamorosa.

Entre las impiedades aristotélicas la epístola dedicatoria al papa Gregorio XIV mencionaba precisamente el rechazo de la omnipotencia divina, un punto que Patrizi reafirmará posteriormente en su *Apologia ad censuram* de 1592, añadiendo que «la filosofía platónica la admite e incluso disputa que es verísima, por lo que está más cerca de la teología sagrada y católica»[19]. No es extraño, por lo tanto, que en la *Nova de universis philosophia* Patrizi trate el problema de la relación entre la omnipotencia divina y el universo, así como la cuestión de las dimensiones de la creación (finitud o infinitud) a partir del principio de plenitud. Sus concepciones no están, pues, en este punto lejos de las de Palingenio; incluso son en buena medida coincidentes en lo fundamental, salvo alguna significativa divergencia y el hecho de que en la obra de Patrizi hay una mayor elaboración y densidad conceptual, una mayor discusión de la tradición filosófica y teológica y un esquema mucho más complejo de derivación de la multiplicidad a partir del Uno[20].

También Patrizi parte de la infinitud de la esencia divina y de sus atributos, en especial de su infinita sabiduría, bondad y *potencia*: «Est ergo unum, suprema et prima potentia, et omnipotens, et infinitum, hyparxi, potentia et actionibus. Est ergo non solum omnipotens, sed ultra alia omnia etiam infinitipotens»[21].

Planteándose la cuestión de la creación («in mundo producendo») desde el esquema del principio de plenitud, Patrizi excluye la presencia de cualquier limitación externa (nada hay superior o igual a Dios que pueda poner un límite a su acción creadora; nada inferior puede limitarle) o interna a la creación o producción divina. Una limitación interna, es decir, una autolimitación divina a su potencia, no es razonable (Patrizi argumenta desde la razón filosófica, acreditada ejemplarmente en la *prisca theologia*) porque sería una reducción a la finitud de su potencia infinita y por tanto de su esencia misma, algo cuyo solo pensamiento es 'nefandí-

---

[19] Véase T. Gregory, «L'*Apologia ad censuram* di Francesco Patrizi», *Rinascimento*, IV (1953), pp. 89-104 (92).

[20] Sobre estos puntos véase A. L. Puliafito, «"Principio primo" e "principi principiati" nella *Nova de universis philosophia* di Francesco Patrizi», *Giornale critico della Filosofia Italiana*, LXVII (LXIX), 1988, pp. 154-201; Th. Leinkauf, *Il neoplatonismo di Francesco Patrizi come presupposto della sua critica ad Aristotele*, La Nuova Italia, Florencia 1990.

[21] "Panarchia", VII, p. 14a. Cfr. "Pancosmia", VIII (*An mundus sit finitus*), p. 83a.

simo', sin duda porque implica la autonegación de Dios. Patrizi excluye, por tanto, implícitamente la transición de una *potentia absoluta* o infinita a una *potentia ordinata* o determinada. Tampoco cabe pensar (esto es, resulta impío y absurdo) en una autolimitación impuesta por la voluntad, ya que esta está siempre unida al bien y es voluntad de bien; pero como el bien divino es infinito, la voluntad no puede sino querer el bien infinito y por tanto no introduce ninguna restricción a la producción infinita de la potencia-bien divinos, puesto que lo infinito es más perfecto que lo finito. Patrizi excluye también, por tanto, que la voluntad divina seleccione arbitrariamente tan sólo una creación finita dentro de la infinita o total creación posible, de nuevo contra los esquemas de la distinción elaborada por los teólogos escolásticos [22].

En efecto, la bondad divina –carente, como recuerda Patrizi evocando el famoso pasaje del *Timeo* 29e-30a, de toda *envidia* hacia la grandeza de su obra[23]– mueve a la voluntad y a la potencia a producir todo el efecto infinito posible: «Est enim bonitas infinita; Bonitas autem, haec sua munera, in bonis non coarctat. Lux igitur infinita [i.e. Dios] bonitate sua infinita lumen infinitum non potuit non emittere»[24]; «bonitas ergo infinita et eius comes voluntas utrumque potius infinitum et finitum mundum et producere voluerunt et produxerunt[25].

En lo que se refiere a la potencia, que es el tema que nos interesa, Patrizi la concibe como una 'extensión' o 'prolongación' en todo ser, por tanto también en Dios, de su esencia. Todo ser tiene una potencia mayor o menor de acuerdo con su esencia y a la esencia infinita de Dios corresponde lógicamente una potencia infinita: «Nam ubicumque essentia rei est, ibi quoque est potentia, quae ut iam docuimus essentiae protensio quaedam est, et extensio»; «et sicuti hyparxis [Dei] infinita est, sic etiam potentia infinita est»[26]. Además, toda potencia actúa o se ejerce necesariamente y una potencia infinita ejerce una acción infinita que se traduce *nece-*

---

[22] *Ibidem*, 83a-b.

[23] Véase "Pancosmia", IV, 74a: «Neque itidem dicendum, noluisse Summum, enim bonum nulla tangitur invidia. Neque bonitatem suam supprimit, quo tota non exeat in opus»; cfr. "Panarchia" VIII, 16c-d. El *Timeo* decía en la traducción de Calcidio: «Optimus erat [Dios], ab optimo porro invidia longe relegata est» (*Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. J. H. Waszink, Londres-Leiden 1975, p. 22). No se da, por tanto, en la voluntad de Dios un rechazo de parte del efecto que bondad y potencia contemplan inicialmente.

[24] "Pancosmia", IV, p. 74b. Patrizi señala inmediatamente antes, para evitar cualquier sospecha de menoscabo de la libertad divina, que tal producción necesaria de un efecto infinito es 'espontánea' («non equidem coacte, sed sponte sua»).

[25] "Pancosmia", VIII, 83b. La voluntad acepta el curso infinito de la bondad y potencia divinas, que son los atributos que poseen la iniciativa. Por el contrario, en la distinción escolástica la voluntad es el atributo primario y determinante en la acción *ad extra* de Dios.

[26] "Panarchia", XVIII, p. 40b; VII, p. 14b.

sariamente en un efecto infinito, no sólo en sí (la generación *ad intra* de las personas divinas a partir del Padre), sino también fuera de sí, en la creación *ad extra* del universo propiamente dicho:

> De la potencia infinita proviene una acción infinita. De la acción infinita es necesario que provenga un efecto también infinito. Pues, si decimos que un efecto finito es producido por una acción infinita, se convierte en hechos una parte finita de la acción infinita; la restante, que se extiende al infinito, permanece inerte y frustrada y no ha llevado a cabo nada. Y es necesario que esto haya ocurrido o porque no supo realizarla toda, o porque no quiso o porque no pudo. No se puede decir que no supo […]. Tampoco se ha de decir que el Supremo no quiso, pues lo que es bueno no es afectado por ninguna envidia. […] y todavía menos se ha de decir que no pudo. Pues ¿de qué manera se argüirá que el autor infinitamente potente de una acción y omnipotente no pudo? Si el infinitamente potente supo y pudo y no dejó de querer llevar a cabo una acción infinita […], necesariamente resultó un efecto infinito[27].

La necesidad de la infinitud de la creación divina se establece también por la correspondencia y similitud de causa y efecto. Por ello –una expresión del principio de plenitud– se puede inferir la finitud de una causa cuyo efecto es finito y la infinitud del efecto de una causa infinita. Dada por tanto la infinitud de la esencia y potencia divinas, se puede inferir la necesidad de un efecto infinito y por ende la infinitud del universo:

---

[27] "Pancosmia", IV, 74a: «Ab infinita potentia, infinita provenit actio. Ab infinita actione, infinitum quoque effectum, necesse est prodire. Nam si finitum effectum ab actione infinita dicamus produci, tum necesse erit, actionis infinitae finitam partem exiisse in opus, reliquam, quae in infinitum vergit, inertem et frustraneam sedisse et nihil esse operatam. Et hoc necesse est evenisse, vel quia nesciit prodire tota, vel quia noluit, vel quia nequiit. Nesciisse non est dicendum [...] Neque itidem dicendum, noluisse Summum, enim bonum nulla tangitur invidia. [...] Nequiisse multo est dicendum minus. Quo enim modo infinipotens actionis author, atque omnipotens, non potuisse arguetur? Si scivit et potuit et non noluit infinitipotens, infinitam edere actionem [...] per eam actionem, infinitum effectum prodire fuit necessum». La producción de un efecto finito indicaría una imposible 'ociosidad' o 'infecundidad' y 'frustración' en la potencia divina, igual que en el caso de la bondad indicaría una imposible 'envidia'; todo eso es, en efecto, irracional e impío desde la *ratio* platónica del principio de plenitud. Cfr. "Panarchia", XVIII, 40a: «Perfectissima ergo cum et ipsa esset, ociosa ne et infoecunda esse aut potuit aut debuit?». Asimismo, una voluntad reacia frente a la potencia (una *noluntad*) es inconcebible; no se da el caso de que Dios no quiera producir o que quiera producir un efecto finito, el cual deja inactiva prácticamente toda su potencia infinita. Sobre la necesidad de la creación infinita *ad extra* véase "Panarchia", XXII (*De rerum creatione*).

> Es necesario, por tanto, que en la creación del mundo haya sido también infinita la acción de la potencia, bondad y voluntad infinitas. Pero una acción infinita produce un efecto correspondiente a ella, imagen de sí misma, pues ya se ha mostrado más de mil veces que todo efecto porta consigo la semejanza de su causa. Si esto se da en toda causa, ¿por qué se ha de negar a la primerísima causa de todas y causa de todas las causas? *La finitud del efecto demuestra la finitud de la acción; la finitud de la acción la finitud de la potencia y de las fuerzas; pero la finitud de la potencia prueba también la finitud de la sustancia.* Ahora bien, admitir tales cosas en la primera causa es impío y contrario a lo tantas veces demostrado. Por consiguiente, se ha de concluir lo contrario: que en la sustancia infinita hay una potencia infinita; que esta realiza una acción infinita; que es ncesario que esta produzca también el efecto que le corresponde, a saber: infinito […] Por tanto, la suma potencia […] creó un mundo infinito en testimonio sumo de su suprema sustancia[28].

Pero ¿cuál es la estructura de este universo infinito en acto[29] que Dios crea necesariamente? Como ha señalado Edward Grant, el universo de Patrizi es una versión original y diferenciada de la concepción estoica de un mundo finito y geocéntrico en un universo o espacio infinito[30]. La característica más sobresaliente del universo

---

[28] "Pancosmia", VIII, 83b: «Infinitarum ergo virium, bonitatis, voluntatis, actionem quoque in creando mundo infinitam fuisse est necesse. Actio vero infinita sibi correspondentem parturiit effectum, Suique imaginem. Ostensum namque, plusquam millies iam est, omnem effectum similitudinem suae causae secum ferre. Si id omni causae est datum, cur primissimae omnium causae et causarum omnium causae, id denegetur? *Finitudo effectus, finitudinem arguit actionis. Actionis finitudo, virium et potentiae arguit finitudinem. Potentiae vero finitudo, hyparxeos quoque finitudinem convincit*. At in prima causa haec admittere, et nefarium est et contra toties demonstrata. Contrarium ergo est concludendum. In infinita hyparxi, infinitam esse potentia. Hanc, infinitam edere actionem. Hanc quoque sibi correspondentem producere effectum, est necesse. Infinitum nimirum [...]. Summa ergo potentia [...] ad summae suae hyparxeos summum testimonium, infinitum creavit mundum»; cursiva nuestra. Afirmar, pues, que el universo es finito constituye una blasfemia y una inconsecuencia filosófica. Notemos la insistencia de Patrizi en conceder a la causa divina lo que se concede a las causas segundas. Es un punto que la censura no le concederá (como tampoco a Bruno sus detractores), puesto que –conectando con la distinción *potentia absoluta/ordinata*– diferenciará a Dios de las demás causas en virtud del carácter *voluntario* y libre (no natural) de su actividad. Sobre la demostración patriziana de la necesaria infinitud del universo, véase ahora C. Vasoli, «Francesco Patrizi sull'infinità del universo», en C. Vasoli y M. Ciliberto, eds., *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, Editori Riuniti, Roma 1991, vol. I, pp. 277-308 (282 s.).

[29] Patrizi rechaza la noción aristotélica de un infinito en potencia y por supuesto, cuando habla de infinito entiende siempre el infinito actual.

[30] Véase E. Grant, *Much Ado about Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, pp. 199-206 (201).

patriziano es, pues, la heterogeneidad y jerarquía entre esos dos componentes finito e infinito del universo, los cuales no obstante se encuentran igualmente alojados en un espacio infinito. Este es la primera criatura o producción *ad extra* de Dios, destinado a ser el lugar del resto de la creación, con respecto al cual es anterior[31]. Al margen de las categorías aristotélicas, el espacio es una «extensión hipostática»; es cuerpo porque consta de las tres dimensiones, pero al mismo tiempo es incorpóreo, puesto que carece de la resistencia (*antitypia*) propia de todos los cuerpos: «es así un cuerpo incorpóreo y un no-cuerpo corpóreo»[32]. Su función es acoger todos los cuerpos, lo cual puede hacer fácilmente por sus propiedades de *penetrabilidad* y *cesión* ('cessio'); es además 'igual' u homogéneo, ofreciendo una idéntica aptitud y capacidad para recibir[33]. Y aunque por su esencia es propiamente vacío, siendo la ocupación por cuerpos algo accidental para él[34], sin embargo se encuentra universalmente lleno por el principio de plenitud, esto es, por la dinámica creadora propia de la divinidad: «Digamos que todo el espacio que dentro y fuera del viejo mundo se extiende infinitamente, no conviene a la divina bondad que permaneza vacío. Por tanto, el espacio debió llenarse. […] En efecto, la bondad del creador ni pudo, ni debió, ni quiso ser estéril. Por consiguiente, el espacio tuvo que llenarse de todas las cosas»[35].

Y sin embargo, a pesar de la indiferencia del espacio y de la universalidad de los principios naturales llamados a llenarlo inmediatamente (luz, calor y *flúor* o 'humedad'), el universo de Patrizi aparece diferenciado en dos regiones o partes marcadamente heterogéneas: la región infinita periférica (mejor dicho: infinita 'hacia fuera' y finita 'hacia dentro') llena de *luz* (*lumen*) y la región finita 'central' del

---

[31] Véase "Pancosmia", I (*De spacio physico*), en particular p. 61a.

[32] Ibid., p. 65a-b: «Itaque [spacium] corpus incorporeum est, et non corpus corporeum». Para una exposición más completa de la concepción patriziana del espacio véase, además del citado volumen de E. Grant, J. Henry, «Francesco Patrizi da Cherso's Concept of Space and its Later Influence», *Annals of Science* , 36 (1979), pp. 549-573. Sobre el similar concepto de espacio de Telesio, aunque carente de las conexiones metafísicas del Patrizi, véase *supra*, cap. 12, § 1.2. Sobre el concepto de espacio en Bruno, véase M. Á. Granada, «Giordano Bruno's Concept of Space: Cosmological and Theological Aspects», en Frederik Bakker, Delphine Bellis y Carla Rita Palmerino, eds., *Space, Imagination and the Cosmos, from Antiquity to the Early Modern Period*, Springer Nature 2018, pp. 157-178. Los tres autores se inspiran en la crítica de Juan Filópono a Aristóteles y en su propuesta de espacio como 'extensión tridimensional' receptiva de los cuerpos.

[33] "Pancosmia", I, 64c.

[34] Ibidem.

[35] "Pancosmia", IV (*De primaevo lumine*), p. 74c: «Dicamus spacium universum quod intra, quodque extra mundum veterem in immensum extenditur, bonitati Conditoris non expedit vacuum remanere. Repleri ergo spacium debuit [...] Bonitas enim conditoris, sterilis esse, neque potuit, neque debuit, neque voluit. Spacium igitur rebus omnibus fuit replendum».

único mundo, cuyo centro está ocupado por la Tierra y cuya periferia es el ámbito de las estrellas que representa el límite interior que hace finita la región infinita de pura luz[36]. De esta manera el infinito *opus* divino de Patrizi no es muy diferente del de Palingenio, si bien Patrizi sustituye el infinito incorpóreo de Palingenio situado más allá del *primum mobile*, por un *empíreo* que sigue calificando con la tradición teológica cristiana[37] de morada de Dios, los ángeles y elegidos, pero al cual llena con una *luz* infinita (inmediatamente difundida por todo el espacio tridimensional) que es simultáneamente incorpórea y corpórea:

> pues la luz no es únicamente corpórea, sino también corpórea. Es ciertamente cuerpo en tanto que tridimensional por todo el espacio por el que se difunde. A su vez es incorpórea porque no hay en ella ninguna resistencia […]. Por tanto, una luz incorpórea y corpórea emanó necesariamente de la fuente luminosa [Dios], con una condición intermedia entre la luz incorpórea y los entes corpóreos[38].

Por su parte el mundo finito central, sometido a un proceso de condensación y materialidad crecientes hasta la tierra central inferior, es concebido por Patrizi de acuerdo con el tradicional esquema de jerarquización entre mundo supralunar (etéreo) y mundo sublunar ('hylieo' o material, en su propia terminología) que también hemos encontrado en Palingenio coexistiendo con el infinito. No obstante, la concepción de Patrizi muestra una serie de innovaciones con respecto al cuadro tradicional presente en Palingenio, debidas a su elaboración de las fuentes de la *prisca theologia* y también a la discusión cosmológico-astronómica posterior a Copérnico. Así Patrizi no tan sólo otorga a la tierra central un movimiento de rotación diario que permite disminuir la velocidad de ese mismo movimiento que las estre-

---

[36] El espacio infinito y consiguientemente el universo poseen, por tanto, paradójicamente un centro. Cfr. "Pancosmia", I, 64c: «In medio ergo universi infiniti spacii, centrum spacii est». Si eso parece incongruente con la concepción homogénea del espacio alcanzada por Patrizi, tiene seguramente su explicación en la concepción de la creación como un proceso de derivación desde el Uno divino que es simultáneamente un alejamiento hacia estratos cada vez más materiales y densos con respecto a la fuente primera.

[37] Véase "Pancosmia", VII (*De mundo empyreo*), pp. 80-82.

[38] "Pancosmia", IV (*De primaevo lumine*), pp. 73-75 (74d-75a): «Lumen namque non incorporum tantum est, verum etiam corporeum. Corpus quidem est qua trine dimensum per totum spacium, quaquaversus effunditur. Incorporum rursus est, quia nulla ei est antitypia [...] Utrumque ergo, et incorporum et corporum necesario a luce [i. e. Dios], lumen evasit: medio inter incorporam lucem et corporea entia statu». Esta luz (*lumen*), universalmente difundida por todo el espacio, contiene el calor-fuego y las semillas de todas las cosas (ibid., 75b), que sin embargo sólo producen un mundo material en la región 'central' del espacio, a la máxima distancia de la divinidad (*lux*).

llas efectúan en dirección opuesta[39]; sustituye también las esferas celestes por un cielo fluido etéreo en el que los astros (estrellas y planetas) se mueven libremente a impulsos de su alma propia y con movimientos coordinados por el alma universal. Los planetas son astros ígneos dotados de luz propia, como las estrellas, a diferencia de la oscura tierra central; el número de fijas es superior al de las 1022 catalogadas tradicionalmente, pues se extienden en número innumerable en una altitud esférica hacia arriba hasta el límite del empíreo[40]. La atribución a la tierra del movimiento diario no significa que las estrellas estén completamente inmóviles, puesto que Patrizi les concede movimientos circulares y rectilíneos de ascenso y descenso, manifiestos estos últimos en las estrellas nuevas que, como la *nova* de Casiopea vista de 1572 a 1574, son visibles durante el tiempo en que por su descenso desde regiones superiores del cielo estelar se acercan a nosotros para regresar al cabo de un cierto tiempo a su lugar de origen[41].

3. Giordano Bruno: *De l'infinito, universo e mondi* y *De immenso et innumerabilibus*

Giordano Bruno se planteó desde el principio de plenitud la cuestión de la relación de Dios con el universo y su corolario de la extensión de este último en el espacio y en el tiempo[42]. Como es sabido, Bruno desarrolla dicha cuestión, fundamentalmente, en el diálogo *De l´infinito, universo e mondi* de 1584 (especialmente el diálogo primero) y en el poema filosófico latino *De immenso et innumerabilibus* publicado en 1591 (sobre todo el libro primero y en menor medida los libros segundo y tercero)[43].

---

[39] "Pancosmia", XVII (*De astrorum motu*), p. 104d.

[40] Patrizi no identifica, pues, como había hecho el inglés Thomas Digges en 1576, la región estelar declarada infinita con el empíreo divino. El éter, dice Patrizi, «utraque ex parte [est] finitus» ("Pancosmia" IX, *De aethere*, p. 85c-d); es un ardor visible y discreto frente al invisible y continuo del empíreo. Sin embargo, la figura esférica del mundo finito no está plenamente garantizada; cfr. "Pancosmia", X, *De coeli rotunditate*.

[41] Sobre la extensión «finita, pero casi infinita» de la región estelar y sobre el «número casi infinito» de estrellas véase "Pancosmia", IX, p. 85b. Sobre los movimientos circulares y rectilíneos de las estrellas y sobre la interpretación de la *nova* de 1572 véase ibid., XVII (*De astrorum motu*) p. 104c. En general sobre la cosmología de Patrizi remitimos a P. Rossi, «Sfere celesti e branche di gru», en Rossi, *Immagini della scienza*, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 109-147, así como al artículo de Vasoli citado *supra* (nota 28). Para los aspectos más astronómicos y el problema del movimiento estelar remitimos a M. P. Lerner, *Le monde des sphères*, vol. 2, *La fin du cosmos classique*, Les Belles Lettres, París 1997, pp. 104-108.

[42] Véase Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, cit. (nota 6), pp. 44 s.

[43] Para la presentación de la concepción bruniana nos servimos de nuestros trabajos «Il rifiuto della distinzione fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno», *Rivista di storia della filosofia*, XLIX (1994), pp.

Para el Nolano la simplicidad de la esencia infinita de Dios excluye toda diversidad entre sus atributos[44], como por ejemplo que uno sea infinito o tenga un despliegue infinito y otro no (así la voluntad que elige un mundo finito); de ello se seguiría el imposible de una composición y finitud en Dios, es decir, la contradicción con la noción misma de Dios. Como ya dice en 1584 en *De l´infinito*:

> Per che il primo principio è simplicissimo, però se secondo uno attributo fusse finito, sarebe finito secondo tutti gli attributi; o pure secondo certa raggione intrinseca essendo finito e secondo certa infinito, necessariamente in lui si intenderebe essere composizione[45].

La acción u operación es en Dios necesaria, evidentemente no por una coacción o imposición externa (nada hay fuera de Dios antes de la producción del universo; nada puede coaccionarle en modo alguno), sino por la necesidad de su propia naturaleza o esencia. Así *De immenso* dirá que «in infinito quanta est natura, tanta est potentia, actio, et effectus, quod negare ita est facile, ut et impossibile est probare»[46]. Además, precisa Bruno, esta operación necesaria de Dios no es sólo *ad intra* (la procesión de las personas en la trinidad divina, cuya necesidad e infinitud permitían a la teología cristiana tradicional salvar la infinita y necesaria acción divina aun reconociendo la finitud del universo creado), sino también *ad extra*: «[...] dove

---

495-532; «"Blasphemia vero est facere Deum alium a Deo". La polemica di Bruno con l'aristotelismo a proposito della potenza di Dio», en E. Canone, ed., *Letture bruniane I.II del Lessico Intellettuale Europeo 1996-1997*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2002, pp. 151-188. Véase asimismo nuestra introducción a G. Bruno, *Del infinito: el universo y los mundos*, trad. de M. Á. Granada, Tecnos, Madrid 2019.

[44] En el *De immenso* Bruno sintetiza su posición en la forma de veinte *principia communia*, esto es, enunciados que él tiene por universales y evidentes («principiis per se manifestis et ab utraque altercantium parte concessis»), concedidos por tanto por los partidarios de la distinción en la potencia divina, cuyas tesis pueden ser declaradas consecuentemente como 'dudosas' e incluso abiertamente falsas. Cfr. G. Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, en Bruno, *Opera latine conscripta*, ed. de F. Fiorentino y otros, Morano-Le Monnier, Florencia-Nápoles 1879 ss., vol. I, 1, pp. 242-244. Los principios I y IV dicen así: «Divina essentia est infinita»; «Deus est simplicissima essentia, in qua nulla compositio potest esse, vel diversitas intrinsece». Para un análisis del importantísimo libro primero del *De immenso*, véase ahora M. Á. Granada, «Libro I. La relazione Dio / mondo e la necessità dell'universo infinito», en M. Á. Granada y D. Tessicini, eds., *Giordano Bruno, 'De immenso'. Letture critiche*, Fabrizio Serra, Pisa-Roma 2020, pp. 47-69.

[45] G. Bruno, *Oeuvres complètes*, vol. IV, *De l'infinito, universo e mondi*, texte établi par G. Aquilecchia, notes de J. Seidengart, introduction de M. Á. Granada, traduction de J.-P. Cavaillé, Les Belles Lettres, París 2006[2], p. 109 ; trad. española cit. (nota 43), p. 87.

[46] *De immenso*, I, 11 en *Opera*, cit. (nota 44), I, 1, p. 242).

gli teologi nominano azzione *ad extra* e transeunte, oltre la immanente: perché cossì conviene che sia infinita l'una come l'altra»[47].

Así pues, la acción necesaria de Dios se traduce en la producción de un efecto necesariamente infinito, que es el universo infinito en el espacio y en el tiempo, es decir, eterno. Aunque habitualmente Bruno desarrolla el lado espacial de la infinitud, no es menos cierto que la necesidad del efecto infinito implica también la eternidad del universo, esto es, que Dios «deve averlo produtto tale [infinito], o (per parlar meglio) produrlo *sempre* tale»[48]. Como Patrizi, también Bruno considera evidente la correlación necesaria entre causa y efecto en lo relativo a la finitud e infinitud:

> Bisogna dir una de due: o che l'efficiente, possendo dependere da lui l'effetto infinito, sia riconosciuto come causa e principio d'uno immenso universo [...]; o che, dependendo da lui un finito universo [...] sia conosciuto di potenza attiva e determinata, come l'atto è finito e determinato: perché quale è l'atto, tale è la volontà, tale è la potenza[49].

Si examinamos la relación entre Dios y su efecto desde la perspectiva de la bondad divina[50], deberemos concluir que su infinitud y su necesaria difusividad se ejercen

---

[47] *De l'infinito*, en *Oeuvres complètes*, cit. (nota 45), p. 15 ; trad. española, cit. (nota 43), p. 11. Cfr. *De immenso*, I, 10, en *Opera*, cit. (nota 44), I, 1, pp. 237 s. (citado más adelante en nota 50), todavía más explícito. Tengamos presente, no obstante, que la distinción *ad intra/ad extra* es irrelevante para Bruno, quien de hecho la rechaza en su concepción unitarista de Dios y en su abandono del dogma trinitario y cristológico. Para Bruno el único efecto e Hijo de Dios es el universo infinito. Véase H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle. Cusaner und Nolaner*, Frankfurt 1976, pp. 127 y 179, nota 148 (hay traducción castellana: *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-Textos, Valencia 2008, p. 561).

[48] *De l'infinito*, cit. (nota 45), p. 83; cursiva nuestra; traducción española cit. (nota 43), p. 61. Cfr. el *principio* XV: «Potentia et voluntas naturalis frustrari non debet, et ad infinitam durationem spacium sine proprio actu, tunc enim potentia ad impossibile referretur», *Opera*, cit. (nota 44), I 1, p. 243. Sobre el tema véase también ahora M. Á. Granada, «Giordano Bruno y la eternidad del mundo», *Endoxa*, 31 (2013), pp. 349-372.

[49] *De l'infinito*, cit. (nota 45), p. 91; traducción española cit. (nota 43), pp. 70 s. Notemos la coextensión de voluntad y potencia. No hay potencia en Dios no querida y no actualizada en el universo. Cfr. *De immenso*, I, 11 en *Opera*, cit. (nota 44), I, 1, p. 242: «Ut quippe repugnat finito actio infinita [...] ita et infinito efficiente finiti formatio [...], sive voluntarium dicas principium sive naturale». Observemos también la identidad postulada entre principio *voluntario* y *natural*, contra la represión de la voluntad que los partidarios de la distinción (y los críticos de Patrizi y Bruno) reconocen al agente voluntario.

[50] *De immenso*, I, 10, en *Opera*, cit. (nota 44), I, 1, pp. 237 s.: «Nempe bonum dicunt quod se diffundit, habetque / Effectum bonitatis, ut hinc doctoribu' sacris/ Inventa est ratio geniti,

en el mejor efecto posible y este no es otro que un universo infinito y eterno, puesto que si el ser es mejor que el no ser[51], todo efecto finito es imperfecto y sólo lo infinito es perfecto[52]. Desde la perspectiva de la potencia –que es propiamente nuestro tema–, su infinitud y necesaria actuación plena no pueden sino producir un universo infinito y eterno: «Qual raggione vuole che vogliamo credere che l'agente che può fare un buono infinito lo fa finito? e se lo fa finito, perché doviamo noi credere che possa farlo infinito, essendo in lui il possere e il fare tutto uno?»[53]. Poder y acción en Dios son coextensos y por tanto el universo infinito y eterno es la actualización de toda la infinita potencia divina. No hay, pues, distinciones en el seno de la potencia divina en virtud de las cuales sólo una parte de ella se actualice. La voluntad divina no selecciona dentro de la potencia divina una parte, sino que responde a toda ella llevándola al acto; voluntad y potencia indistinta en Dios son perfectamente coextensivas. Los *principios* V y VIII son rotundamente claros:

> V. Consequenter in eodem [Deo] idem est esse, posse, agere, velle, essentia, potentia, actio, voluntas. [...] VIII. In simplici essentia [en Dios] non potest esse contrarietas ullo modo, neque inaequalitas: voluntas, inquam, non est contraria et inaequalis potentiae[54].

Los silogismos que el diálogo *De l'infinito* pone en boca de uno de los contertulios y que el portavoz de Bruno califica de 'demostrativos' (*apodícticos*) excluyen, a partir de esta ecuación de potencia-voluntad-acción, la relación selectiva de la voluntad frente a la potencia que habían teorizado los teólogos medievales en su elaboración de la distinción *potentia absoluta/ordinata*[55]. El *De immenso*, por su parte, después de haber enunciado los principios comunes evidentes y universales, re-

---

quod tantum adaequet/ Virtutem, deus atque siet genitans genitusque. / At nos dum physice sanctum perpendimus actum/ Quo se diffundet, bonus et dicatur ad extra».

[51] Cfr. el principio XIV: «Melius est esse, quam non esse, dignius est facere quod est bonum, quam non facere. Ponere ens et verum improportionaliter melius est, quam sinere non ens», ibid., p. 243.

[52] *Ibidem*, II, 11, en *Opera*, cit. (nota 44), I, 1, p. 307: «Nihil est finita bonitate bonum, quod non possit esse melius: quidquid potest melius esse, habet aliquos mali, deteriorisque gradus [...]. Ideo perfectum simpliciter et per se et absolute est unum infinitum, quod et quo neque majus esse potest quippiam, neque melius. Hoc est unum ubique totum, Deus, naturaque universalis: cujus perfecta imago et simulacrum nullum esse potest, nisi infinitum». Sobre este importante capítulo del libro segundo del *De immenso*, véase ahora D. Knox, «La perfezione dell'universo», en M. Á. Granada y D. Tessicini, eds., *Giordano Bruno, 'De immenso'. Letture critiche*, cit. (nota 44), pp. 71-102.

[53] *De l'infinito*, cit. (nota 45), p. 89; traducción española cit. (nota 43), p. 67.

[54] *De immenso*, I, 11, en *Opera*, cit. (nota 44), I, 1, pp. 242 s.

[55] *De l'infinito*, cit. (nota 45), p. 91; traducción española cit. (nota 43), pp. 71-73.

ta al 'adversario' (que no es otro que el teólogo que afirma la distinción[56]) a la empresa imposible –por absolutamente contraria a la razón, manifiesta en dichos principios– de demostrar:

> I. esse vim et causam, qua infinita essentia atque potentia finite operetur [...]. V. qua Deus non vult quantum potest [...]. VII. Potentiam cum voluntate [et actione] non concurrere. VIII. Posse aliud quam vult; velle aliud quam potest[57].

Según Bruno, no hay evidentemente ninguna razón para todo ello, que resulta de todo punto imposible. Sólo se podría alegar la pura y simple voluntad de Dios, que actúa libérrimamente, lo cual es efectivamente la premisa de la distinción; pero la 'concurrencia' de la voluntad con la potencia, que para Bruno es un principio evidente, lo excluye, así como la identidad de la libertad de Dios con la necesidad de su producción infinita[58]. Registremos por otra parte la evidencia de que esas proposiciones absurdas son precisamente las fórmulas con las que la teología medieval registraba la dialéctica potencia/voluntad en Dios[59].

Evidentemente, la infinita potencia activa de Dios implica la necesidad de una potencia pasiva también infinita. No puede ser que al infinito poder (y querer) hacer de Dios no corresponda un «poder ser hecho», una potencia pasiva infinita, es decir, un espacio y una materia infinitos. Bruno lo deja perfectamente claro tanto en la obra italiana como en la latina:

> Come la potenza attiva è infinita, cossì (per necessaria conseguenza) il soggetto di tal potenza è infinito; perché [...] il posser fare pone il esser fatto[60];

> [Principio común] X. Potentia infinita non est, nisi sit possibile infinitum; non est, inquam, potens facere infinitum, nisi sit potens fieri; quae enim impossibilis, vel ad impossibile potest esse potentia?[61].

---

[56] Sobre la posible identidad del adversario véase Granada, «Libro I. La relazione Dio/mondo e la necessità dell'universo infinito», cit. (nota 44), pp. 65-69.
[57] *De immenso*, I, 11, en *Opera*, cit. (nota 44) I, 1, p. 244.
[58] Así otra irracionalidad para Bruno que el adversario deberá demostrar es: «VI. Necessitatem in Deo aliud esse a libertate». Esta proposición contradice los principios VII y IX, como veremos más adelante, pero los críticos de Bruno partidarios de la distinción la darán por descontada.
[59] La inversión de las tesis de la teología escolástica continúa en el capítulo siguiente. Véase M. Á. Granada: «Il rifiuto della distinzione...», cit. (nota 43), pp. 521 s.
[60] *De l'infinito*, cit. (nota 45), p. 109; traducción española cit. (nota 43), p. 88.
[61] *De immenso*, I, 11 en *Opera*, cit. (nota 44), I, 1, p. 243).

Ello es tan evidente para el Nolano que aprovecha para descargar todo su sarcasmo contra quienes (los escolásticos; cfr. por ejemplo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, 7, 3: «et de corpore quidem naturali, quod non possit esse infinitum in actu, manifestum est») sostienen que

> alla potenza infinita attiva non risponda infinita potenza passiva, e non possa esser soggetto infinita materia, e farsi campo spacio infinito: e per consequenza non possa proporzionarsi l'atto e l'azzione a l'agente; e l'agente possa comunicar tutto l'atto, senza che esser possa tutto l'atto comunicato (che non può imaginarsi più aperta contradizzione di questa[62].

Desde esta racionalidad del principio de plenitud, Bruno señala –igual que Palingenio y Patrizi– la incongruencia e incluso la impiedad de atribuir a Dios una creación finita por comportar en él *envidia*, *ociosidad*, *escasez*[63]. *De immenso* llega incluso a afirmar que una creación finita es tan contradictoria e incompatible con la noción misma de divinidad, que con razón se podría calificar a Dios de finitamente bueno e infinitamente malo:

> Et sine fine malus, bonus et finite erit ille [Dios]/ Cum tanto a rebus proprium magis abstrahat actum [...]. Nullum ociosum et avarum potest ad bonorum effectum se comunicare et diffundere, et sine causa non se diffundens potest esse bonum. Primo sicut non potens est privative malum, ita potens et nolens [la situación contemplada por la distinción *potentia absoluta/ordinata*] idipsum positive et affirmative esset, idemque pro finito effectu finite bonus esset efficiens, pro infinitae autem actionis repressione esset infinite malus[64] .

A diferencia no obstante de Palingenio y de Patrizi, en Bruno está presente una polémica explícita con la distinción *potentia absoluta/ordinata* y un rechazo rotundo de la misma, valorada como un artificio sofístico cuya refutación es necesaria a la hora de establecer la necesidad del universo infinito por su incompatibilidad con la propia posición, es decir, con el principio de plenitud. Es cierto que el diálogo de 1584 no hace mención explícita de la expresión *potentia absoluta/ordinata*; sin embargo el enfrentamiento con ella está claro en la conclusión del diálogo primero,

---

[62] *De l'infinito*, cit. (nota 45), p. 363 y cfr. la presentación en la epístola proemial, p. 37 (traducción castellana, cit., pp. 248 y 24). *De immenso*, VII, 15, en *Opera*, cit. (nota 44), I, 2, pp. 275 s.) recoge la polémica contra «algunos teólogos peripatéticos» y señala: «Astute rerum Dominum mihi denegat, aiens/ Ad non possibiles effectus cunctipotentem». Cfr. asimismo III, 1, en *Opera*, cit. (nota 44), I, 1, p. 320.

[63] *De l'infinito*, cit. (nota 45), pp. 83-85; traducción castellana, cit. (nota 43), pp. 61-65.

[64] *De immenso*, I, 10, en *Opera*, cit. (nota 44), I, 1, p. 238.

cuando el contertulio de Filoteo-Bruno se declara prácticamente convencido de la conclusión bruniana –«se nel primo efficiente è potenza infinita, è ancora operazion da la quale depende l'universo di grandezza infinita, e mondi di numero infinito»[65]– salvo una reserva, que es el único dique frente al universo infinito y necesario y que no es otra que la argumentación a partir de la distinción. En efecto, suponiendo la concepción aristotélica del universo y constatando que la potencia infinita de Dios impone al primer móvil un movimiento extensivamente infinito (la eterna duración del movimiento diario), pero intensivamente finito puesto que su velocidad es finita, Elpino reconoce en esto último la falsación de lo que sería necesario en el esquema bruniano: la velocidad infinita y por tanto el movimiento instantáneo impreso, como efecto necesariamente infinito, al primer móvil y al universo entero por la infinita potencia divina[66]. Eso permite concluir que la potencia infinita ha sido contraída por la voluntad a un efecto finito (la velocidad limitada) y permite pensar lo mismo en el caso de la extensión del universo: «per il che voglio conchiudere che sì come la sua potenza motiva infinita è contratta all'atto di moto secondo velocità finita, così la medesima potenza di far l'immenso et innumerabili è *limitata dalla sua voluntà* al finito e numerabili»[67]. No nos puede extrañar que el razonamiento sea puesto en conexión con 'algunos teólogos' que conceden a la voluntad divina la libertad de 'moderar' la potencia infinita en un efecto finito: el universo único y finito descrito por Aristóteles[68].

---

[65] *De l'infinito*, cit. (nota 45), pp. 95-97; traducción castellana, cit. (nota 43), pp. 77 s.

[66] Ibidem. Para una más completa exposición de esta objeción y de la respuesta bruniana, veáse Granada, «"Blasphemia vero est facere Deum alium a Deo". La polemica di Bruno con l'aristotelismo a proposito della potenza di Dio», cit. (nota 43), pp. 181-188.

[67] *De l'infinito*, cit. (nota 45), p. 97; traducción castellana, cit. (nota 43), p. 78. La cursiva es nuestra.

[68] «Tutta volta così ha temprato con la sua voluntà la quantità della moltitudine di mondi innumerabili, come la quantità del moto intensissimo», ibidem. Cfr. la formulación del argumento en Tomás de Aquino (*Summa theologiae*, I, 25, 2: «Utrum potentia Dei sit infinita», respuesta a objeción 3), con la distinción entre agente *unívoco* o natural y el agente *voluntario* divino: «potentia infiniti corporis si esset moveret in non tempore: non autem potentia incorporei motoris. Cuius ratio est, quia corpus movens aliud corpus est agens univocum. Unde oportet quod tota potentia agentis manifestetur in motu. Quia igitur quanto moventis corporis potentia est maior, tanto velocius movet: necesse est quod si fuerit infinita, moveat improportionabiliter citius, quod est movere in non tempore. Sed movens incorporeum est agens non univocum. Unde non oportet, quod tota virtus eius manifestetur in motu, ita, quod moveat in non tempore. Et praesertim, quia movet secundum dispositionem suae voluntatis». Pero véase también Granada, «Libro I. La relazione Dio/mondo e la necessità dell'universo infinito», cit. (nota 44), para la posible identidad del antagonista como el jesuita valenciano Benito Perera (1535-1610) y su obra *De communibus omnium rerum*

La respuesta de Bruno es decidida: resulta inaceptable, por sus muchos inconvenientes filosóficos, que «la volontà divina sia regolatrice, modificatrice e terminatrice della divina potenza»[69]. Además, tampoco los principios teológicos admiten «che la divina potenza sia più che la divina volontà o bontà; e generalmente che uno attributo secondo maggior raggione convegna alla divinità, che un altro»[70]. Bruno rechaza decididamente la magnificación errónea de la voluntad arbitraria que constituye la base de la distinción *potentia absoluta/ordinata* y pretende justificar un ejercicio limitado y finito de la potencia divina[71]. Pero, para ser consecuente con su propia posición, el Nolano tiene que aceptar también el infinito intensivo y por tanto, en el esquema aristotélico del universo, el movimiento instantáneo del primer cielo. Aunque la cuestión no tiene sentido en el universo infinito bruniano, porque el infinito es necesariamente inmóvil[72], Bruno lo acepta y reconoce dicho movimiento instantáneo impreso por la infinita potencia divina al universo (no como motor externo sino como motor interno idéntico al «alma del alma» del universo), si bien lo identifica con el reposo en tanto precisamente que movimiento instantáneo[73].

Es en el *De immenso* de 1591 donde Bruno lleva a cabo el rechazo explícito y abierto de la distinción contra la que había polemizado ya en 1584: «Neque distinctionem potentiae in absolutam et ordinatam, vel ordinariam introducamos illo [Deo], ubi non libertatem protestetur, sed implicet apertam contradictionem»[74]. Bruno reconoce que la distinción en la potencia persigue garantizar la libertad divina, pero observa que lo realiza a costa de una contradicción en la esencia divina que invalida la distinción, una contradicción que Bruno repite una vez más constatando los imposibles que los partidarios de la distinción aceptaban en sus paradójicas fórmulas negándose a ver en ellas contradicción:

> Tibi sine causa Deus infinitae virtutis, volens et efficiens est finitus, ut est agere potens quod nunquam aget neque volet, et consequenter potens facere quod non vult,

---

naturalium principiiis et affectionibus libri quindecim, Roma 1562, con muchas ediciones posteriores.

[69] *De l'infinito*, cit. (nota 45), p. 97; traducción castellana, cit. (nota 43), p. 79.

[70] Ibidem.

[71] Que para Bruno es «niente (atteso che ogni cosa finita al riguardo de l'infinito è niente)», *ibid.*, p. 85; traducción castellana, cit. (nota 43), p. 62.

[72] Véase *De l'infinito*, cit. (nota 45), pp. 123-125; traducción castellana, cit. (nota 43), p. 97.

[73] «Questi corpi essere mossi da virtù infinita, è medesimo che non esser mossi; per che movere in instante e non movere, è tutto medesimo et uno», *ibid.*, p. 103; traducción castellana, cit. (nota 43), p. 84.

[74] *De immenso*, III 1, en *Opera*, cit. (nota 44), I, 1, p. 320.

> potentiam aliam, imo et contrariam habens voluntati, et voluntatem potentiae contrariam[75].

La contradicción, según Bruno, resulta de atribuir a Dios una libertad como la humana, y de concebirlo eligiendo arbitrariamente entre términos alternativos y por consiguiente pudiendo hacer –como los hombres– cosas que no quiere y no hace[76]. Tal libertad, aunque es de hecho la humana, procede de una imperfección e incertidumbre en el conocimiento y en el juicio, así como de la perturbación de los afectos[77], por lo que es indigna de la infinita perfección divina, que procede en cambio de acuerdo con lo mejor por una necesidad inexorable que no es imposición externa, sino necesidad de su propia naturaleza, a la cual la voluntad da, libre y necesariamente a la vez, curso:

> Infinita virtus si neque a se ipsa finitur, nec ab alio, tunc necessitate suae naturae agit [...] ipsa est (ut saepe dicimus) necessitas. [....] Deus ut natura cum sit perfectissimus, uno de duobus, eoque convenientissimo modo: et quia non coactus agit, libere agit; et voluntas cum bonitate, et bonitas cum necessitate concurrit. Id circo cum in omni specie unum sit optimum, unum necessario agit et non aliud, utque non potest esse nisi bonum, non potest aliter facere quam faciat. Quare necessitate naturae bonum facit, atque melius; atque unum et alterum oppositorum, quod est deterius, neque ejus potentiae, neque voluntatis, neque necessitatis objectum poterit esse unquam vel subjectum. [...] Illius generis est libertas [Dei], quae idem est quod ipsa necessitas[78].

En suma, la libertad divina coincide con la misma necesidad con que su infinita potencia actúa produciendo lo mejor: el universo infinito y eterno[79]. El principio de

---

[75] Ibid., pp. 319 s.

[76] «Est perfectio in nobis (si ita placet) ut possimus multa facere quae non facimus: blasphemia vero est facere Deum alium a Deo: voluntatem eius aliam atque alia<m>, unam quae currit cum potentia, aliam quae abhorreat a potentia», ibid., p. 320. La distinción es, por tanto, una blasfemia y Bruno puede advertir a su antagonista (un "presbyter" innominado –entre los contemporáneos quizá Benito Perera– que representa la teología escolástica defensora de la distinción) del peligro de confundir la libertad humana y la divina: «caveat ergo presbyter ille, qui divinam libertatem aeque inter contingentia et possibilia collocat atque nostram: neque imperfectioni naturae adscribat quo sit ad alteram partem definita, ab ea aversa quam non absque maximo errore persequeretur», ibid., I, 12, p. 247.

[77] Ibid., p. 246. Véase Granada, «Libro I. La relazione Dio/mondo e la necessità dell'universo infinito», cit. (nota 44), pp. 67-69.

[78] Ibid., pp. 246 s.

[79] Tal como señala el *principio* común IX: «Necessitas et libertas sunt unum, unde non est formidandum quod, cum agat necessitate naturae, non libere agat: sed potius immo omnino

plenitud y su despliegue necesario se imponen así en Bruno a todo tipo de restricciones, incluida la idea antagónica de la distinción *potentia absoluta / potentia ordinata* que descansa según Bruno en una visión antropomórfica de la naturaleza y acción divinas.

Pero ¿cuál es la estructura de este universo infinito y eterno que Dios produce necesariamente? Es muy distinta, ciertamente, de la de Palingenio y Patrizi. Como ha señalado Grant, Bruno propone un universo infinito de impronta 'epicúrea'[80]. Su rasgo más sobresaliente, frente al modelo estoico de los otros dos autores, es su homogeneidad y ausencia total de jerarquía cosmo-ontológica en su seno, que se traduce en un solo nivel de ser a lo largo del espacio infinito y por consiguiente en la innumerabilidad o infinitud de mundos. En efecto, en Bruno –autor ya decididamente copernicano– ha desaparecido la jerarquía en el interior del sistema planetario con la completa equiparación de la Tierra con los planetas. Pero ha desaparecido también toda diferencia y jerarquía entre el mundo finito limitado por la región estelar y el mundo infinito exterior de luz inteligible y arquetipos platónicos (Palingenio) o de luz a la vez corpórea e incorpórea (Patrizi), esto es, la diferencia entre el único mundo finito y el infinito empíreo que lo circunda y donde mora Dios con sus ángeles y santos. La identificación del Sol con las estrellas (unida a la homogeneidad del espacio)[81] lleva a ver en cada estrella el centro solar de un conjunto de planetas formando un sistema ('synodus ex mundis' y a veces sencillamente 'mundus') integrado y autónomo, que está separado de los infinitos sistemas restantes por una amplia extensión de espacio ocupado por éter-aire puro, el primer elemento que llena inmediatamente el espacio frente a la luz de Patrizi, la cual pierde en Bruno su dimensión metafísica para ser un producto natural emitido por las estrellas-soles al espacio. La total homogeneidad o equivalencia de los sistemas planetarios o 'synodi' lleva a reconocer en el infinito universo mismo, sin distinciones de lugar, la sede de Dios e incluso el cuerpo mismo de Dios como unidad absoluta de los dos principios, formal y material[82]. En suma: la producción in-

non libere ageret, aliter agendo, quam necessitas et natura, imo naturae necessitas requirit», ibid., p. 243.

[80] *Much Ado about Nothing*, cit. (nota 30), pp. 183 ss.

[81] Sobre la concepción del espacio homogéneo en Bruno véase *De immenso*, I, 8, en *Opera*, cit. (nota 44), I, 1, pp. 230-233; sobre la aplicación del principio de razón suficiente para inferir desde su homogeneidad la infinitud de mundos equivalentes al nuestro, véase *De l'infinito*, cit. (nota 45), pp. 65-83. Véase además Grant, *Much Ado about Nothing*, cit. (nota 30), pp. 186-190 y Granada, «Giordano Bruno's Concept of Space: Cosmological and Theological Aspects», cit. (nota 32).

[82] Sobre este punto importantísimo véase ahora Granada, «Giordano Bruno's Concept of Space: Cosmological and Theological Aspects», cit. (nota 32), pp. 166-176 y G. Bruno, *De*

finita de Dios no es otra que el universo infinito corpóreo uno y homogéneo. La crítica de la concepción del infinito de Palingenio, a la que Bruno dedica el octavo y último libro del *De immenso*, pone de manifiesto hasta qué punto Bruno coincide con él en la concepción de un despliegue necesariamente infinito de la potencia divina a partir del principio de plenitud[83], pero también hasta qué punto se aparta de él en la concepción de la infinita producción de Dios, rechazando el infinito heterogéneo y superior con respecto al mundo finito y exponiendo una teoría física de la luz[84]. En este sentido la crítica bruniana afecta también a la concepción del universo infinito que Patrizi exponía ese mismo año en la *Nova de universis philosophia*.

4. La censura y prohibición de la *Nova de universis philosophia*

No nos puede sorprender que en la crítica que recibieron las concepciones patriziana y bruniana del universo infinito ocupara un lugar importante la necesidad de esa infinita producción divina, que parecía a ojos de los pensadores y teólogos cristianos incompatible con la libertad divina y con el carácter voluntario de la *productio rerum*. Estas reacciones críticas están construidas oponiendo al principio de plenitud en el ejercicio de la omnipotencia divina una serie de criterios antagónicos e incompatibles que son los que subyacen a la distinción *potentia absoluta/ordinata*, la cual a su vez aparece implícita o explícitamente asumida como principio que excluye el necesitarismo en la producción del universo infinito.

Ello aparece ya con bastante claridad en las *Anotaciones* de Jacobo de Lugo, antiguo inquisidor en Cremona a quien la Inquisición de Ferrara había pasado el texto de la *Nova de universis philosophia* para su censura previa a la publicación. Sus *Anotaciones* a la 'Pampsychia' y a la 'Pancosmia' fueron recogidas al final de los diferentes libros como advertencia al lector sobre diferentes puntos en los que la doctrina de Patrizi no resultaba compatible o conciliable con el dogma cristiano[85]. Como ha señalado Puliafito Bleuel, las observaciones de este primer

---

la causa, el principio y el uno, traducción, introducción y notas de M. Á. Granada, Tecnos, Madrid 2018, pp. XLIII-LXV.

[83] *De immenso*, VIII, 2-3, donde la propia argumentación de Bruno se une a citas no reconocidas del poema de Palingenio, concretamente de la demostración del infinito en "Pisces".

[84] Ibid., caps. 4-10. Para una exposición más detallada de la crítica a Palingenio véase M. Á. Granada, «Thomas Digges, Giordano Bruno y el desarrollo del copernicanismo en Inglaterra», *Endoxa*, 4 (1994), pp. 7-42, y M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 237-240.

[85] No aparecen anotaciones a la 'Panaugia' ni a la 'Panarchia', lo cual parece indicar que estas dos primeras partes no fueron leídas por Jacobo de Lugo. Véase A. L. Puliafito Bleuel,

censor afectaban ya a puntos centrales del sistema patriziano, como por ejemplo las relaciones internas a las personas divinas y la infinitud del universo[86].

En efecto, Jacobo de Lugo rechaza (a propósito de 'Pancosmia' IV, *De primaevo lumine*) que una producción *ad extra* de Dios pueda ser necesaria e infinita; por eso, si la 'luz primaria' tiene esas propiedades, no puede tratarse más que del Hijo, es decir, de la segunda persona de la trinidad y de una acción *interna* a la divinidad. La necesidad de una creación infinita (en este caso de la luz que Patrizi coloca en la extensión infinita del empíreo) es rechazada apelando a la distinción entre 'agente natural' y Dios, que como «agente libre voluntario produce en la medida que quiere, sin que sea necesario que toda su bondad pase a la producción exterior»[87]. Similarmente se excluye que el espacio producido por Dios sea necesario, «puesto que los teólogos niegan que Dios actúe por necesidad de naturaleza»[88].

Además, en la anotación al importante libro octavo de la "Pancosmia" (*An mundus sit finitus*) Jacobo de Lugo excluye también la infinitud en acto del universo que Dios crea libremente, sin necesidad. Lo hace aduciendo simplemente la autoridad del cardenal Cayetano (Tomás de Vío, maestro general de los dominicos, 1469-1534), que reitera la común doctrina escolástica de que el infinito en acto es imposible en la naturaleza, por lo cual no cabe inferir nada contra la potencia infinita divina, la cual no se ejerce por imposibilidad del objeto: «Respondent Theologi, et maxime Gaietanus in primam partem Divi Thomae in fine articuli 4. quaestionis 7. Quae non ex defectu divinae potentiae, bonitatis, voluntatisque provenit quin infinitum actu detur, sed ex impossibilitate rei factibilis»[89].

Francesco Patrizi. "Nova de universis philosophia". Materiali per un'edizione emendata, Olschki, Florencia 1993, pp. XIV y XIX s.

[86] Ibid., p. XX.

[87] «Ab infinita luce, lumen infinitum, verum quidem est, si intelligamus filium, qui est lumen increatum quem nunquam desinit producere et semper est productus [...]. Si autem illud infinitum pro lumine creato, ad quod concurrunt omnes tres personae, et unum principium, intelligat, non est necesse a luce infinita oriri lumen infinitum: cum Deus non sit agens a natura producens toto suo posse, sed liberum voluntarium producens pro ut vult, nec hac de causa eum tangit invidia quoniam agit sapienter», "Pancosmia", p. 75r. Véase asimismo "Pampsychia", V, p. 59r.

[88] "Pancosmia", V, p. 77v.

[89] Ibid., p. 83v. Jacobo de Lugo repite de nuevo la distinción entre agente natural y voluntario remitiéndose a la *Summa theologiae* del Aquinate (I, qu. 35 [=25], art. 2) y a la distinción entre agente unívoco y no unívoco. El efecto de Dios, agente no unívoco, «es menor que la potencia». Recordemos que en ese artículo Tomás de Aquino explicaba mediante esa distinción el movimiento intensivamente finito impreso por la potencia divina infinita al primer cielo, al que mueve «según la disposición de la voluntad». La voluntaria acción divina,

Tenemos, pues, en las anotaciones de Jacobo de Lugo una presencia implícita de la distinción *potentia absoluta/ordinata* en la medida en que están explícitas, como base de la crítica a la necesidad del universo infinito, las premisas sobre las que se formula la distinción en la potencia divina. A finales de 1592, después de que Patrizi hubiera comenzado a enseñar filosofía platónica en la cátedra que el sumo pontífice Clemente VIII había establecido para él en la *Sapientia* romana, la *Nova de universis philosophia* fue denunciada ante la Congregación del Índice por Pedro de Zaragoza (*socius* del Maestro del Sacro Palacio) con una *Censura* que recogía un amplio número de tesis pretendidamente heréticas extraídas de la obra y terminaba solicitando su inclusión en el Índice de libros prohibidos. Comenzaba así una amplia reacción de la teología aristotélico-escolástica y de las estructuras eclesiásticas en que se apoyaba (con inclusión de la orden de los jesuitas) para destruir el programa platónico de Patrizi y en general los intentos contemporáneos de revitalizar el pensamiento platónico, en suma: para desbaratar «toda novedad que atentase contra las bases aristotélico-escolásticas del cuadro teológico»[90].

No conocemos el texto de la *Censura* de Pedro de Zaragoza ni tampoco del posterior (1594) dictamen negativo del cardenal Francisco de Toledo, que fue determinante para la definitiva decisión (del 2 de julio de 1594) de la Congregación de prohibir totalmente la obra de Patrizi («liber omnino prohiberetur») e incluirla en el Índice, donde efectivamente aparecería en la edición de 1596 con la cláusula más suave «donec corrigatur». Sin embargo, podemos acceder a la primera censura a través de la *Apologia ad censuram* redactada por el propio Patrizi muy poco después de la presentación de la censura[91] y a través también de la *Emendatio in*

---

al margen de toda necesidad, era la premisa de la distinción *potentia absoluta/ordinata* que el Aquinate introducía posteriormente (I, qu. 25, art. 5).

[90] A. Rotondò, «Cultura umanistica e difficoltà dei censori. Censura ecclesiastica e discussioni cinquecentesche sul platonismo», en *Le pouvoir et la plume. Incitation, contrôle et répréssion dans l'Italie du XVIe siècle*, Actes di Colloque International, Aix-en-Provence, Marseille, 14-16 Mai 1981, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris 1982, pp. 15-50 (46). Este artículo es fundamental para comprender el sentido último del «vivaz debate sobre el platonismo que agitó el mundo cultural romano de finales del siglo XVI» (ibid., p. 34), del ataque a la obra de Patrizi y de la conexión con el mismo de violentas diatribas antiplatónicas como el *De Platone caute legendo* (Roma 1594) de Giovanni Battista Crispo. Entre las autoridades cuyo aval aducía Crispo figuraban Pedro de Zaragoza y el Maestro del Sacro Palacio junto con personalidades de la teología escolástica de primer plano: Francisco de Toledo, Bellarmino, Suárez, Baronio, Possevino; todos ellos jesuitas, excepto Baronio.

[91] La *Apología* ha sido publicada por Tullio Gregory: «L'Apologia ad censuram di Francesco Patrizi», cit. (nota 19), pp. 89-104 y «L'*Apologia* e le *Declarationes* di Francesco Patrizi», en *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Sansoni, Florencia 1955, vol. II, pp. 387-424. Por desgracia Gregory no recogió las páginas de la *Apologia* en que Pa-

libros suos Novae philosophiae, escrita a finales de 1592, poco después de la *Apologia*, para evitar la inclusión en el Índice preparado para 1593[92].

La *Apologia* y la *Emendatio* muestran que en su censura Pedro de Zaragoza había contemplado tanto la *necesidad* como la *infinitud* de la creación. La censura, efectivamente, atribuye a Patrizi –por el procedimiento de extraer afirmaciones de su obra– una necesidad, sin más cualificación, de la producción divina, sin considerar pertinentes o suficientes (de lo cual se queja el filósofo, que acusa a su censor de deformar su pensamiento mediante la 'mutilación' de sus tesis, que privadas de su contexto pierden su *catolicidad*[93]) las precisiones de Patrizi referentes a una necesidad *espontánea*, no coaccionada, es decir, a una necesidad libre[94]. Le atribuye también la doctrina errónea de una creación infinita, en la forma de un espacio infinito y una luz infinita que lo llena[95]. Patrizi justifica brevemente la infinitud, pero en la *Emendatio* se declara dispuesto a suprimir sus declaraciones sobre ambos puntos si así lo ordena la Congregación.

---

trizi enumera y defiende las tesis incriminadas por Pedro de Zaragoza. Cfr. también L. Firpo, «Filosofia italiana e Controriforma», *Rivista di Filosofia*, XLI (1950), pp. 150-173.

[92] P. O. Kristeller, «Francesco Patrizi da Cherso. *Emendatio in libros suos Novae philosophiae*», *Rinascimento*, 2ª serie, X (1970), pp. 215-218.

[93] Del elenco de proposiciones católicas «mutiladas para que parecieran heréticas» (Gregory, «L'*Apologia* e le *Declarationes*...», cit. (nota 91), p. 412), tres de ellas recogen varios pasajes referentes a la necesidad en la producción divina (proposiciones 5, 6 y 7; *Apologia ad censuram*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Barberini lat. 318, fol. 29v y 30 r-v). Agradecemos a la Dra. Puliafito Bleuel el habernos enviado fotocopias de esta parte del manuscrito no publicada por Tullio Gregory.

[94] Kristeller, «Francesco Patrizi da Cherso. *Emendatio in libros suos Novae philosophiae*», cit. (nota 92), p. 217 y cfr. la defensa en *Apologia*, ms. Barberini lat. 318, fol. 30 r: «Voluntatem autem Dei sequitur necessitas. Necessitate ergo tum bonitatis tum voluntatis Deus ad producendum actus et ductus est non autem coactus». Podemos deducir que el censor no acepta la identificación en Dios de necesidad y libertad presente en el principio de plenitud y tanto en Patrizi como en Bruno.

[95] Ibid., p. 218. En la *Apologia* se recoge una cuarta proposición *mutilada* referente a la necesidad de una producción infinita (el *lumen infinitum* que llena el espacio; prop. 8, fol. 30v; cfr. también fol. 44r, donde aparece recogida como la primera de 16 proposiciones «meramente físicas que [el censor] reprende como si fueran teológicas»). Entre las tesis físicas, erróneamente incriminadas según Patrizi, figuraba el «espacio infinito fuera del mundo» (prop. 8; fol. 45r) sobre la cual tesis Patrizi dice que «ni la Escritura ni los concilios ni los Padres la han prohibido, por tratarse de una tesis puramente física». Pedro de Zaragoza había recogido también la tesis del «empíreo infinito hacia fuera y finito hacia dentro» (prop. física 13; fol. 45v). En su defensa Patrizi arguye que la cuestión de si Dios puede hacer el infinito es una cuestión debatida y todavía 'no decidida' y añade su convicción de que Dios puede producir el infinito «quia nisi posset non esset omnipotens», ibidem.

Un nuevo texto de la censura, en este caso la *Admonitio in Novam Francisci Patrizi Philosophiam* redactada en 1593 por Benedetto Giustiniani, por encargo de la Congregación, en un momento en que parecía probable un levantamiento de la prohibición después de la redacción de la *Emendatio*, muestra que los dos motivos –universo necesario e infinito– aparecen de nuevo como doctrina inaceptable, a pesar de que Giustiniani (un jurista) era un lector de mente abierta[96] y en modo alguno hostil al platonismo o a Patrizi[97]. Así, a propósito del espacio y la luz infinitos, Giustiniani constata la oposición a la doctrina de los teólogos escolásticos, de la que no hay que apartarse[98]. Constata también que Patrizi «parece conceder la necesidad en la producción de las cosas» y, aunque reconoce que en la *Emendatio* la necesidad *simpliciter* (falsa y contraria a la fe) no es afirmada por Patrizi, tampoco considera correcto (ni aun tomando en consideración al Areopagita) hablar de una «difusión necesaria» del Bien y distingue la necesidad de la difusión en el «primer acto» (en el proceso *ad intra* trinitario) frente a la difusión «completamente libre» que tiene lugar en el «segundo acto» (la creación *ad extra*), el cual es, además, «finito»[99] .

En la nueva redacción de algunos libros con vistas a una reedición corregida de la *Nova de universis philosophia* que nunca tuvo lugar, Patrizi trató de nuevo, en el libro segundo de la "Panaugia" (*De lucis natura*), la cuestión de «An lux sit infinita» (cap. VIII). El filósofo reafirma su posición: infinito es el espacio y la luz que lo llena; ni la Escritura ni la Iglesia prohiben o impiden tal creencia y el hecho de que Dios sea un agente voluntario (libre) y no natural no implica que «haya querido hacer todo finito»[100] y haya, por tanto, hecho menos de lo que puede. Dios ha podido hacer el infinito en acto que le es posible. Sin embargo, Patrizi no se queda en esta posición más débil o más modesta (no necesitarista) que encontraremos en el siglo siguiente en un autor como Mersenne en su polémica con Bruno. Repite, por el contrario, los argumentos y casi el texto mismo de 1591, ex-

---

[96] A propósito del movimiento de la tierra (que Pedro de Zaragoza al parecer condenaba aduciendo la autoridad de la Escritura; cfr. *Apologia*, ms. Barberini lat. 318, fol. 45v = tesis física 6), Giustiniani reconoce que es un problema que cabe dejar a la discusión de los filósofos (no es, pues, un artículo de fe ni materia susceptible de herejía) y registra las autoridades platónicas que lo apoyaron en la Antigüedad así como, entre los contemporáneos, a Copérnico y – sin nombrarlo explícitamente – a Diego de Zúñiga y su interpretación de *Job* 9, 6. Cfr. la edición de la *Admonitio* en Puliafito Bleuel, *Francesco Patrizi. "Nova de universis philosophia". Materiali per un'edizione emendata*, cit. (nota 85), p. XXXII.

[97] Véase el prólogo de la *Admonitio* en Puliafito Bleuel, *Francesco Patrizi. "Nova de universis philosophia". Materiali per un'edizione emendata,* cit. (nota 85), pp. XXX s.

[98] Ibid., p. XXXIII (§ 5).

[99] Ibid., pp. XXXIV s. (§ 11).

[100] Ibid., pp. 93 s.

presando una vez más su convicción de que con la infinita potencia, sabiduría y bondad de Dios, de la que está excluida toda envidia, sólo casa la producción infinita: «Si ergo et scivit, et potuit, et non noluit, infinitipotens infinitam aliquam actionem, infinitumque aliquem effectum, produxisse valde est necesse»[101].

5. La crítica de la concepción bruniana: el 'postillatore napoletano' y el proceso inquisitorial

La demostración por Bruno de la necesidad de una creación divina infinita y por tanto de mundos innumerables, presentada en 1584 en las páginas finales de la epístola proemial y primer diálogo de *De l'infinito*, encontró una respuesta crítica inmediata en las anotaciones a un ejemplar de la primera edición por parte del desconocido personaje llamado *postillatore napoletano* en virtud de que suyas son también las apostillas al ejemplar de la primera edición del *Spaccio de la bestia trionfante* conservado en la Biblioteca Nazionale de Nápoles, las cuales recogió Gentile en su edición de los *Dialoghi Italiani*[102].

El *postillatore* reaccionó indignado ante la impiedad anticristiana de Bruno y ante su concepción de la potencia divina y su despliegue necesario y necesariamente infinito *ad extra*, como una concepción que hacía de Dios un «agens ex necessitate et non liberum» puesto «in necessità di far infiniti [mondi]»[103], si como dice Bruno Dios «necessariamente non può far altro che quel che fa: atteso che l'aver potenza distinta da l'atto conviene solamente a cose mutabili»[104]. Rechazo, por tanto, rotundo de la necesidad del universo en virtud de la afirmación de la libertad de Dios, y rechazo también no sólo de la *necesidad* del universo infinito, sino de su mera *realidad* (este lector no es infinitista) en virtud del decreto finitista de la voluntad de Dios, a pesar de su potencia infinita: «Cossí lo confessiamo [al

---

[101] Ibid., p. 94. Cfr. "Pancosmia", IV p. 74 a., cit. *supra*, nota 27.

[102] El mérito del descubrimiento de estas interesantísimas apostillas corresponde a Rita Sturlese, quien las publicó en su trabajo «Et Nolanus vivat, recipiatur, adoretur. Le note del "postillatore napoletano" al dialogo *De l'infinito* di Giordano Bruno», en AA. VV., *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1987, pp. 117-128. Nosotros las hemos usado, para ilustrar *a contrario* el rechazo bruniano de la distinción en la potencia divina, en «Il rifiuto della distinzione fra potentia absoluta e potentia ordinata di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno», cit. (nota 43), pp. 511 ss. Con posterioridad las apostillas han sido recogidas en la segunda edición de Bruno, *De l' infinito, l'universo e i mondi*, cit. (nota 45), pp. 377-391, con reproducción facsímil del ejemplar de Oxford que las contiene en pp. 393-409.

[103] Apostilla a *De l'infinito*, p. 77. Hemos recogido las apostillas en las notas a la traducción española.

[104] *De l'infinito*, p. 89.

mundo: finito], il qual [Dios] si non ha fatto gli vostri infiniti o innumerabili, non è per mancamento di potencia, ma di volontà, come ancora questa non lo à fatto eterno ma terminabile da duoi termini: perché cossí gli à piaciuto»[105].

La identificación bruniana de libertad, voluntad y necesidad, así como de poder, querer y hacer en Dios, merecen al *postillatore* el comentario de «Qualia monstra!»[106]; y la correspondencia de finitud/infinitud de causa y efecto el paralelo de «Che chimera!»[107]. Las imputaciones de Bruno y de todos los partidarios del principio de plenitud, de una ociosidad y escasez por parte de Dios en el caso de una producción finita, son descartadas mediante la apelación a la libertad de la voluntad divina frente a la propia potencia: «Non è ociosa [la divina eficacia] quando fa quel che vuole, ancora che non faccia tuto quel che può», «non è scarsa quando libera et liberalmente se comunica a le sue creature, ancora che queste non siano infinite»[108].

Para este anónimo lector la libre voluntad divina no está forzada o 'necesitada' a actualizar toda su potencia infinita, sino únicamente aquella parte que quiere. De ahí que ante la ecuación bruniana de acto y potencia anote indignado: «de l'atto se può ben inferir l'equalità de la volontà, ma non jà quella de la potenza, la quale in ogni agente libero può exceder ogni atto»[109]. De ahí también que frente a la declaración bruniana de que «Dios no puede hacer sino lo que quiere hacer» anote: «Falsa, nam contradictoria est vera, Potest facere multa, quae non vult facere»[110]. Y en esta autonomía y superioridad selectiva de la voluntad frente a la potencia, encuentra el lector reformado una muestra de la gloria de Dios: «La gloria de la sua potenza non è che facia tutto quello che può [el infinito, como sostienen Bruno y Patrizi]: ma che facendosi pure admirabile a le sue creature, possa ancora infinitamente più di quello che fa»[111]. Como en todo agente libre –una equiparación con el hombre que justificaría acaso la acusación bruniana a los detractores de antropomorfismo– también Dios «puede más de lo que hace». No es extraño que el *postillatore* oponga sistemáticamente a la ecuación bruniana de potencia y voluntad en Dios la distinción entre lo que infinitamente puede y aquella otra parte de su potencia que libremente ha querido o elegido y por tanto ha actualizado, pues sus fórmulas lingüísticas son aquellas a las que la teología escolástica apelaba para expresar la distinción entre la *potentia absoluta* o infinita de Dios y lo que Dios

[105] Apostilla a *De l'infinito*, p. 75.
[106] Apostilla a *De l'infinito*, p. 89.
[107] Apostilla a p. 91.
[108] Apostilla a pp. 83 y 85.
[109] Apostilla a p. 91.
[110] Ibidem.
[111] Apostilla a p. 85.

quiere y hace (*potentia ordinata*): el universo contingente y finito. Aunque el *postillatore* no nombre la distinción, está claro que la presupone y la pone en ejercicio para refutar la demostración bruniana del universo necesariamente infinito desde los esquemas del principio de plenitud. Al mismo tiempo la presencia implícita de la distinción en el *postillatore* pone también de manifiesto que la construcción bruniana reposa en el rechazo de ella.

En la denuncia de Mocenigo (mayo de 1592) ante la Inquisición veneciana figuraban como puntos de la acusación la doctrina de la infinitud y eternidad del universo «perché [Dios] vuole quanto che può», así como la negación de la «distintione in Dio di persone», esto es, el rechazo del dogma trinitario[112]. Las dos imputaciones siguieron presentes a lo largo del proceso romano. El problema de la creación infinita volvió a plantearse a partir de la «Censura de proposiciones extraídas de sus obras» y en la forma de la correlación entre finitud/infinitud de causa y efecto: «Natura Dei est finita si non producit de facto infinitum aut infinita»[113].

En sus respuestas Bruno reconoció que en su discurso y reflexión puramente filosóficas no podía concebir la distinción de personas en la divinidad[114], un punto significativo por cuanto que el dogma trinitario posibilitaba, mediante la distinción entre generación *ad intra* (necesaria e infinita) y producción o creación *ad extra* (voluntaria, contingente y finita), una solución a nuestro problema. Sobre la necesidad del universo infinito el Nolano reiteró la firme convicción ya expresada en su obra italiana y latina: «io tengo un infinito universo, cioè effetto della infinita divina potentia, perché io stimavo cosa indegna della divina bontà et potentia che, possendo produr, oltre questo mondo un altro et altri infiniti, producesse un mondo finito», dijo al tribunal veneciano. Y en el proceso romano, frente a la censura de su obra, es aún más enérgico: «la potenza di Dio, essendo infinita, produce cose infinite; et effetto finito in ogni modo presuppone potentia finita per la legge irrefragabile delli relativi [...] chi mette Dio haver prodotti effetti finiti non lo presupone se non come causa finita e di virtù finita»[115]. Y según la reconstrucción de Firpo del curso del proceso y de la condena, este punto estuvo presente en el esquema de

---

[112] Véase L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, Salerno, Roma 1993, p. 143.

[113] Ibid., pp. 299 s. (= *Sommario del processo*, § 253). Es interesante el hecho de que formaban parte de la comisión encargada de la censura el maestro del Sacro Palacio y su *socius* Pedro de Zaragoza, el denunciante de Patrizi en 1592.

[114] Cfr. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, cit. (nota 112), pp. 169 ss. (tercera declaración ante el tribunal veneciano).

[115] Ibid., pp. 299 s.

la abjuración propuesto a Bruno en septiembre de 1599 y en la condena definitiva, junto a un amplio número de errores más propiamente teológicos y religiosos[116].

6. Marin Mersenne contra Bruno: *L'impiété des déistes*

Para concluir quisiéramos abordar, aunque sólo sea someramente, la refutación que en 1624 (en el segundo volumen de su obra *L´impiété des déistes, athées et libertins de ce temps*) efectuó Marin Mersenne del desarrollo bruniano del principio de plenitud. En la tesis bruniana de la *necesidad* de un universo infinito como efecto de la infinita potencia divina, unida a la doctrina del alma del universo, veía el mínimo no sólo un error y una impiedad, sino los fundamentos de una filosofía (errónea) conscientemente dirigida a «combattre sourdement la Religion Chrestienne», por lo que «il est raisonnable de le décrier comme un des plus mechans hommes que la terre porta jamais»[117].

A Mersenne no le preocupa sobremanera o escandaliza la infinitud de hecho del universo. Ya en las *Quaestiones celeberrimae in Genesim* de 1623 había reconocido que el infinito en acto es posible y que, por tanto, el universo infinito y eterno es *posible*, dependiendo su realidad de la libre voluntad de Dios. La infinitud espacial del universo y la pluralidad de mundos es una cuestión sobre la que no hay un pronunciamiento de la Escritura y de la Iglesia; es una cuestión científica que depende en última instancia de la experiencia y que quizá es insoluble[118]. Lo que le escandaliza es la pretendida *necesidad* del universo infinito[119], esto es, la doctrina de Bruno, que en esos momentos se difundía por los ambientes cultos y libertinos de París[120], favorecida por los recientes descubrimientos astronómicos mediante el telescopio.

---

[116] Ibid., pp. 97 s., 103, 113. Véase también A. A. Martínez, *Burned Alive: Bruno, Galileo and the Inquisition*, Reaktion Books, Londres 2018.

[117] M. Mersenne, *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps, combattuë, et renversée de point en point par raisons tirées de la Philosophie, et de la Théologie [...] Ensemble la refutation des Dialogues de Iordan Brun, dans lesquels il a voulu establir une infinité des mondes, et l'ame universelle de l'univers*, Pierre Bilaine, París 1624, vol. I, p. 230.

[118] Véase R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Vrin, París 1971, pp. 260 ss.; A. Del Prete: «L'univers infini: les interventions de Marin Mersenne et de Charles Sorel», *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 185 (1995), pp. 145-164 (151 s.). Véase también de la misma autora *Universo infinito e pluralità dei mondi. Teorie cosmologiche in età moderna*, La Città del Sole, Nápoles 1998, pp. 139 ss. y *Bruno, l'infini et les mondes*, P.U.F., Paris 1999, pp. 107 ss.

[119] Lo señaló ya N. Badaloni en su ensayo «Appunti intorno alla fama del Bruno nei secoli XVII e XVIII», *Società*, 14 (1958), pp. 487-519 (491). Cfr. asimismo Del Prete, loc. cit., p. 153.

[120] Cfr. *L'impiété des déistes*, cit. (nota 117), vol. II, p. 369: «Les Libertins disent qu'il est le plus subtil de tous ceux qui servent de rempart à leur impiété»; p. 364: «je m'estonne de ce

Para su refutación Mersenne procede previamente a exponer la doctrina bruniana en una traducción literal y muy amplia del primer diálogo de *De l'infinito*, que es prácticamente completa en el caso del argumento teológico a partir del principio de plenitud[121]. La refutación detenida y articulada que se ofrece a continuación va en la misma línea que las anotaciones del *postillatore napoletano* y comienza negando el «muy falso fundamento» de que «Dios actúa necesariamente»[122], esto es, la identificación bruniana de necesidad y libertad en Dios. En segundo lugar Mersenne recuerda la necesidad de distinguir a propósito de Dios «el acto interno de Dios» –único, infinito, necesario, donde poder y voluntad coinciden; la generación eterna del Hijo y del Espíritu Santo– del «acto externo recibido en las criaturas cuando las produce y las conserva»[123]. Confundir ambos planos, como hace Bruno, lleva a razonar defectuosamente y producir 'paralogismos':

> C'est mal raisonné de tirer l'action de Dieu exterieure [...] à la mesme necessité que l'estre, ou le pouvoir divin: c'est parler des choses temporelles, et des libres comme des éternelles, et des necessaires; c'est mesler, et broüiller les creatures avec le createur, et renverser toute sorte de raison et de Philosophie[124].

Acción necesaria e incluso infinita de Dios tiene lugar tan sólo en su interior; *ad extra* encontramos ejercicio finito y libre[125]. No es, por tanto, en la creación donde hay que buscar la fecundidad divina, sino en las Personas eternas de la Trinidad[126].

---

que nos François s'amusent à lire ce meschant livre [Mersenne se refiere al *De la causa*], et qu'il y ait des personnes si malheureuses, et si insensibles à leur salut, qui cherchent au milieu de ces impietez le repos de leur esprit».

[121] *L'impiété des déiste*s, cit. (nota 117), II, cap. XV, pp. 281-298.

[122] Ibid., p. 300. Para estudios recientes sobre esta crítica, véase A. Del Prete, «Réfuter et traduire: Marin Mersenne et la cosmologie de Giordano Bruno», en *Révolution scientifique et libertinage*, études réunis par A. Mothu avec la collaboration d'A. Del Prete, Brepols, Turnhout, pp. 49-83; J. Seidengart, «Mersenne lecteur et critique de l'infinitisme brunien», en T. Dagron y H. Védrine, eds., *Mondes, formes et société selon Giordano Bruno*, Vrin, París 2003, pp. 153-165; M. Á. Granada, «Mersenne's Critique of Giordano Bruno's Conception of the Relation between God and the Universe: A Reappraisal», *Perspectives on Science*, 18 (2010), pp. 26-49.

[123] Ibid., p. 307.

[124] Ibid., p. 306. La denuncia del 'paralogismo' se encuentra en p. 300.

[125] «Dieu se communique assez infiniment, puisque le pere communique toute son infinité, et tous ses attributs, et sa Nature à son Fils, et au S. Esprit; il n'y a rien que ces communications divines, internes, et infinies, qui soient necessaires: toutes les autres communications exterieures, et limitées sont très libres», ibid., pp. 321 s. Véase también V. Carraud, «Mathématique et métaphysique: les sciences du possible», *Les études philosophiques* 1994, pp. 145-159 (147-149).

[126] Ibid., pp. 327 s.

En consecuencia: si hacia fuera la voluntad de Dios se ejerce libre e incondicionadamente, hemos de decir que Dios puede más cosas de las que quiere y hace[127] y que no extiende su voluntad a todo su poder[128]. Poder y voluntad divinos deben ser distinguidos en esta dialéctica *ad intra* y *ad extra*, pues sus objetos son distintos: objeto de la potencia es lo que no contiene contradicción, lo *posible* (depositado y presente en el Verbo o intelecto divino[129] y por ello en el plano de la potencia *ad intra* o todavía no desplegada en acción creadora); objeto de la voluntad es lo que Dios elige de su potencia infinita, esto es, del total de lo posible inteligido en su Verbo, para darle existencia actual como universo creado *fuera* (en este caso la voluntad se contempla *ad extra*)[130].

Mersenne opone así a la teología de la total actualización de la potencia en la creación, según el principio de plenitud, una teología de la voluntad divina basada en la distinción de necesidad y libertad y de las dimensiones interna y externa de Dios, esto es, solidaria del dogma trinitario que en el principio de plenitud queda cuestionado e incluso (caso de Bruno) rechazado. La voluntad es el atributo al que Mersenne «concedería la palma», pues «ama necesariamente todo lo que es posible»; pero ello significa que todo lo posible está en acto necesariamente en el Verbo como inteligido o conocido, como ideas ejemplares o verdades eternas[131], y no necesariamente creado en un universo infinito, como pretende Bruno al rechazar la distinción dentro/fuera y por ello el dogma trinitario. La voluntad libre «determina a la potencia» a producir fuera y poner ante nuestros ojos sólo una parte de

---

[127] «Nous distinguons le faire, et le pouvoir en Dieu, qui peut beaucoup de choses, lesquelles neantmoins il ne veut pas faire», ibid., p. 304.

[128] «Dieu peut vouloir faire autre chose, que ce qu'il veut faire, d'autant qu'il n'estend pas son vouloir absolu à tout ce qu'il le pourroit estendre», ibid., p. 308.

[129] Véase a este respecto Carraud, «Mathématique et métaphysique: les sciences du possible», cit. (nota 125), pp. 149 ss. Ya lo había señalado sin embargo J.-L. Marion en *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, P.U.F., Paris 1981, pp. 174 ss.

[130] «Il faut faire distinction entre la puissance de Dieu et sa volonté [...] car l'objet de la puissance divine est tout ce qui n'enferme, et ne contient aucune repugnance, ou contradiction (ce qu'on appelle *possible*) mais l'objet de la volonté divine est le peu de choses lesquelles Dieu choisit, et qu'il veut creer entre une infinité de semblables, et des differentes, qu'il laisse dans la seule *possibilité*, et dans la *non-repugnance*», *L´impiété des déistes*, cit. (nota 117), II, pp. 311s.

[131] Marion ha mostrado (*Sur la théologie blanche de Descartes*, cit. (nota 129), cap. 9) que es esta concepción de Mersenne (entre otras) la que Descartes critica en las cartas de abril y mayo de 1630 en las que sostiene la creación y dependencia divinas de las verdades eternas.

todo lo posible (de la potencia infinita presente dentro de Dios) y a constituir por tanto *ad extra* una potencia determinada «a esto o aquello»[132].

No nos puede sorprender, según eso, que Mersenne recurra a explicitar la distinción en la potencia divina, tradicional en la teología escolástica, usando la denominación *potentia interminata* o *absoluta* y *potentia determinata*, acusando a Bruno de confundir o identificar las potencias (esto es, negar la distinción):

> il compare mal à propos la puissance divine, laquelle n'a point de bornes, ny de termes, à la volonté divine, qui s'est determinee de toute eternité à faire ce monde icy, et à n'en faire point d'autre; ou bien si vous aymez mieux, il compare la puissance de Dieu determinee, et non determinee, et veut qu'elle s'estende autant quand elle est determinee, que quand elle est absolüe, et non determinee[133].

A partir de aquí la extensión del universo, su finitud o infinitud, la infinitud, pluralidad o unicidad del mundo, es una cuestión que depende exclusivamente del libre arbitrio y determinación divinos: «que sepan que Dios no hace sino lo que le place; que puede destruir este mundo, que puede hacerlo infinito y que siendo infinito lo podría reducir de inmediato a la nada»[134].

Mersenne es, por tanto, claramente el reverso de Bruno. Uno y otro en su oposición especular y en su aceptación/rechazo del principio de plenitud y de la distinción *potentia absoluta/ordinata* confirman la oposición frontal de ambas como 'ideas', en el sentido de Lovejoy, que determinan visiones del mundo y de Dios, así como de su relación, antagónicas y enfrentadas a lo largo de varios siglos de la historia intelectual europea.

---

[132] La voluntad divina «ayme necessairement tout ce qui est possible, mais elle ne fait paroistre à nos yeux, ny ne produit rien hors de Dieu que ce qui luy plaist. S'il estoit question de donner la palme à l'un, ou à l'autre de ces attributs, ie la donnerois plustost à la volonté, non seulement parce qu'elle est libre, et que c'est elle qui determine la puissance à cecy, ou à cela», *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps,* cit. (nota 117), p. 312.

[133] Ibid., pp. 314 s. Cfr. p. 310: la divinidad «peut absolument vouloir faire autre chose que ce qu'elle veut faire, nonobstant son immutabilité». Véase C. Gómez, «Marin Mersenne: la polémica acerca de la pluralidad de los mundos en las *Quaestiones celeberrimae in Genesim* y sobre el infinitismo de Giordano Bruno en *L'impieté des déistes, athées et libertins de ce temps*», *Endoxa*, 8 (1997), pp. 163-192 (178 ss.).

[134] *L'impieté*, cit. (nota 117), II, p. 341. Cfr. p. 331: «la razón por la que Dios no los ha llenado [los espacios tan capaces de contener mundos como el espacio de nuestro mundo] de mundos, es porque no ha querido», frente a la inferencia plenista de Bruno desde el principio de razón suficiente y la homogeneidad o indiferencia del espacio.

14. La sustancia y la muerte: Giordano Bruno, Marsilio Ficino y Arthur Schopenhauer

No hay nada por lo que debamos entristecernos
(Bruno, *De la causa*)

Natura non contristatur
(Schopenhauer, *El mundo*)

Los seis diálogos filosóficos que Giordano Bruno publicó en Londres en el breve arco de tiempo comprendido entre la primavera de 1584 y el otoño de 1585 constituyen una obra unitaria, algo así como la publicación en seis sucesivas entregas de una obra única, cuya estructura y diseño global estaban presentes en la mente de Bruno desde el momento en que apareció la primera entrega con *La cena de las Cenizas*. Esa obra unitaria proponía una refundación o restauración de la filosofía a partir del hecho decisivo de que con Copérnico y el nuevo estatuto cosmológico de la Tierra se hacía posible la recuperación de la «antigua sabiduría» que Aristóteles y en gran medida también el cristianismo habían destruido[1].

Al negar el movimiento de la Tierra y establecer que se hallaba necesariamente inmóvil en el centro del universo, Aristóteles afirmó también la necesaria finitud del universo, error máximo no sólo desde el punto de vista cosmológico, sino también en el plano teológico y antropológico, pues la presunta finitud introducía una fractura entre Dios (infinito y de infinita potencia y bondad) y el universo. El universo finito ya no podía ser expresión plena de la infinitud divina y perdía por tanto su carácter de mediador entre el hombre y la divinidad, por lo que el hombre se veía obligado a buscar otra vía de unión con ella, unión que inevitablemente sólo podía tener lugar al margen de o fuera del mundo finito[2]. Bruno veía en esta

[1] Sobre esta función epocal de Copérnico, véase su elogio en *La cena de las Cenizas*: «dispuesto por los dioses como una aurora que debía preceder la salida de este sol de la antigua y verdadera filosofía, durante tantos siglos sepultada en las tenebrosas cavernas de la ciega, maligna, proterva y envidiosa ignorancia», Bruno-*Cena* (2015), I, p. 41 (la paginación se refiere a la de la edición crítica en Les Belles Lettres, París 1994, recogida al margen). Sobre la unidad de la obra italiana de Bruno véase nuestra Introducción, § 6 y Granada (2002a), pp. 331-363.

[2] Sobre estos aspectos, donde la crítica de Aristóteles se prolonga en la crítica de la concepción escolástica de la *potentia* divina y su despliegue en la creación del universo en relación con la *voluntas* divina, véase Granada (1994) y (2002b).

destrucción aristotélica de la sabiduría anterior[3] la premisa que hacía posible el advenimiento y triunfo del cristianismo y la devaluación de la filosofía al rango de 'sirvienta' (*ancilla*) de la fe y de la teología. Podemos entender, por tanto, esta obra unitaria como una reivindicación de la filosofía en la dimensión 'salvífica' y de perfección del hombre que había tenido en la sociedad antigua y su sabiduría[4].

1. El problema de la sustancia en los diálogos cosmológicos: el monismo ontológico en *De la causa*

En los tres primeros diálogos (llamados 'metafísicos' por Giovanni Gentile y más frecuentemente 'cosmológicos'), Bruno, además de extraer las implicaciones cosmológicas del heliocentrismo copernicano (tanto en *La cena* como en *Del infinito*, el tercer diálogo en orden de publicación)[5], sometía a una profunda revisión la ontología tradicional en el segundo diálogo: *De la causa, el principio y el uno*.

De esta revisión queremos señalar aquí algunos componentes fundamentales. En primer lugar, la reivindicación de la *materia*, dirigida contra aquella tradición metafísica y ontológica (platonismo y aristotelismo básicamente) que hacía de la materia un sustrato informe e improductivo, «casi nada» (*prope nihil*), y dentro de dicha tradición contra aquellos autores que desarrollaban peyorativamente la analogía materia/mujer, entre los cuales creemos que Bruno puede haber tenido como blanco de su crítica a Maimónides y su *Guía de los perplejos*. Pero esa reivindicación, que situa a la materia en el elevado nivel que le corresponde, se dirige también contra aquellos autores (epicúreos y estoicos en la Antigüedad, pero especialmente Avicebrón y David de Dinant entre los medievales) que se habían excedido en la defensa de la materia, haciendo de ella el principio prácticamente único, en detrimento de la forma, reducida al nivel de accidente secundario y transitorio. A propósito de Avicebrón, Bruno reconoce haber estado seducido tiempo atrás por esta doctrina, hasta que reconoció en ella una actitud unilateral que menosprecia la forma por ignorar su carácter también universal y no reconocer sino las formas accidentales de los sujetos compuestos: «yo mismo he sido durante mucho tiempo bastante partidario de esa opinión, por la única razón de que sus fundamentos tienen mayor correspondencia con la naturaleza que los de Aristóteles. Sin embargo,

[3] Sobre la concepción bruniana de la historia y la memoria limitada en el universo eterno, véase Granada (2013).

[4] Véase Granada (2005), Introducción.

[5] Básicamente, a partir de la equiparación sol-estrellas, la concepción del sistema planetario como estructura autosuficiente e infinitamente repetida a lo largo del espacio infinito. Sobre ese concepto, que Bruno designará desde 1586 con el término latino *synodus ex mundis* (para Bruno un 'mundo' es un astro), véase Granada (2010).

tras una reflexión más madura y después de haber atendido a más elementos, hallamos que es necesario reconocer que en la naturaleza hay dos géneros de sustancia: uno que es forma y otro que es materia»[6]. La posición, pues, madura y definitiva de Bruno es que forma y materia constituyen los principios ontológicos, equivalentes y coextensivos, ambos infinitos[7].

Además, Bruno atribuye también la materia a Dios, concebido por Aristóteles y la tradición peripatética como intelecto absoluto, un Acto puro carente de materia y de potencia pasiva esto es, de materia, por lo que la producción del universo es, para Bruno, una acción de Dios sobre sí mismo:

> Dicha potencia –porque no dice incapacidad en aquel de quien se dice, sino más bien confirma su virtud y su eficacia e incluso resulta ser al final una sola y misma cosa con la potencia activa– no hay filósofo ni teólogo que dude de atribuirla al primer eficiente sobrenatural. Porque la posibilidad absoluta, por la que las cosas que son en acto pueden ser, no es anterior a la actualidad ni tampoco posterior a ella; además, el poder ser es con el ser en acto y no le precede[8].

La divinidad es, pues, unidad y coincidencia total de potencia y acto; en ella los opuestos coinciden. Si ello ya nos indica la influencia de Nicolás de Cusa (a quien curiosamente Bruno no nombra ni una sola vez en esta obra), las páginas que siguen lo ponen de manifiesto de una manera aplastante, por medio de declaraciones que no sólo remiten a la *Docta ignorantia*, sino sobre todo al *De possest* del Cusano. En efecto, las siguientes declaraciones de Teófilo-Bruno:

> Contempla ahora el principio óptimo y primero, el cual es todo lo que puede ser y él mismo no sería todo, si no pudiera ser todo: en él, por tanto, el acto y la potencia son la misma cosa. No sucede lo mismo en todas las demás cosas, las cuales, aunque son lo que pueden ser, podrían sin embargo no ser quizá; y desde luego podrían ser otra cosa o diferentes de como son, porque ninguna otra cosa es todo lo que puede ser. Aquello que es todo lo que puede ser es uno y en su ser comprende todo ser. [...]

---

[6] Bruno-*Causa* (2018), III, p. 169 (la paginación remite también a la de la edición Belles Lettres).

[7] Ibid., III, pp. 203-205: «la potencia se distingue en activa, por la que el sujeto de la misma puede operar, y en pasiva, por la cual puede ser o puede recibir, o puede tener o puede ser de alguna manera sustrato de un eficiente. [...] Y esta potencia pasiva responde tan exactamente a la potencia activa que la una no existe sin la otra en modo alguno; por lo que, si siempre ha existido la potencia da hacer, de producir, de crear, siempre ha existido también la potencia de ser hecho, producido y creado, porque una potencia implica la otra o lo que es lo mismo: puesta la una, se pone necesariamente la otra».

[8] Ibid., III, p. 205.

> Las demás cosas no son así: por eso la potencia no es igual al acto, porque no son acto absoluto, sino limitado [...]. Por tanto, toda potencia y acto, que en el principio están como complicados, unidos y son uno, en las demás cosas están explicados, dispersos y multiplicados[9],

no son sino una traducción y paráfrasis de lo que había dicho el Cusano en *De possest*, desarrollando el título (Dios como unidad absoluta de *posse* y *esse*, de potencia y acto)[10].

De acuerdo con esta atribución a Dios de la materia, Bruno pasa de una concepción de la divinidad como causa trascendente o transitiva a concebirla como causa inmanente. Así, la causa eficiente del universo (el intelecto divino) es el intelecto universal entendido como «la primera y principal facultad del alma del mundo, que a su vez es forma universal del mismo»[11]. Resulta, por tanto, que el productor del universo es una «facultad», potencia o capacidad inmanente al principio formal del universo: el alma universal. Es más: «el intelecto universal es la facultad y parte potencial del alma del mundo más íntima, más real y más propia»[12] y –además de citar los famosos versos de Virgilio (*Eneida*, VI, 726 s.) que afirmaban, de acuerdo con el estoicismo, el carácter inmanente del *spiritus* (identificado por Bruno con el intelecto)– añade: «nosotros lo llamamos 'artista interior', porque forma la materia y la configura desde dentro, de la manera como hace salir y despliega el tallo desde dentro de la semilla o raíz, desde dentro del tallo hace brotar las ramas...»[13]. Además, si tenemos en cuenta que este intelecto universal es ciertamente *divino* –Dios produciendo el universo a través de su atributo intelecto–, su acción interna o inmanente como facultad del alma universal parece ya inmanentizar a Dios en el universo infinito que produce, de acuerdo con el carácter estoico del plantemiento ontológico bruniano[14].

Llegamos así al último y decisivo punto de esta reformulación de la ontología en *De la causa*: a la unicidad de la divinidad corresponde también la unicidad ontológica en sentido fuerte del universo en que se explica inmanentemente lo que Dios complica absolutamente. El universo infinito es uno y en él los dos principios opuestos (material y formal; materia y alma-intelecto) coinciden, de acuerdo con el

---

[9] Ibid., pp. 205-207.
[10] Cusa–*El possest* (2008), §§ 7-8, pp. 154 s.
[11] Bruno-*Causa* (2018), II, p. 113.
[12] Ibidem.
[13] Ibid., II, p. 117. Véase ibidem: «artista que no está limitado a una sola parte de la materia, sino que opera continuamente, todo entero en la totalidad de la materia». Sobre la relación del intelecto eficiente y la forma (alma universal) con la materia véase Knox (2013).
[14] Sobre la presencia del estoicismo en Bruno, véase Granada (1999) y Knox (2013).

desarrollo por Bruno (en el diálogo quinto y último) del motivo cusaniano de la *coincidentia oppositorum* en el infinito. El universo infinito y eterno constituye una sustancia única: aunque Bruno llama con frecuencia a la materia y a la forma sustancias[15], deja claro también que, en rigor, se trata de «dos géneros de sustancia», los dos géneros o principios constitutivos de la única sustancia que es la naturaleza o universo (el «Todo uno») en cuyo seno los individuos particulares son *modos*:

> En el uno infinito e inmóvil que es la sustancia, que es el ente, se halla la multitud, el número, que aun siendo modo y multiformidad del ente, la cual viene a denominar las cosas una a una, no por ello hace que el ente sea más de uno, sino multímodo, multiforme y multifigurado. Por eso [...] hallamos que todo lo que produce diferencia y número es puro accidente, pura figura y pura complexión; toda producción, sea del tipo que sea, es una alteración, permaneciendo la sustancia siempre idéntica, porque no hay más que una, un único ente divino, inmortal[16].

No sorprende, a la luz de cuanto hemos resumido, que en 1789, en la segunda edición de sus *Cartas a Moisés Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza*, Friedrich Heinrich Jacobi (1746-1819), decidiera añadir, como Apéndice primero, un «Extracto de Giordano Bruno, *De la causa, principio y uno*» en lengua alemana[17], por ser el mejor y más claro exponente de la filosofía del Εν και Παν con anterioridad a Spinoza. Bruno era presentado por Jacobi a los lectores alemanes en los siguientes términos:

---

[15] Véase por ejemplo *Causa* (2018), pp. 133, 137, 139, 169, 185, 241, 259.

[16] *Causa* (2018), V, p. 279. Para otras menciones de la unidad de la sustancia véase también diálogo V, pp. 283 («hemos también de creer que en el mundo no hay una plura-lidad de sustancias»), 285 («el todo y cualquier parte del todo vienen a ser absolutamente una sola cosa desde el punto de vista de la sustancia. [...] todas las diferencias que vemos en los cuerpos en cuanto a sus formaciones, complexiones, figuras, colores y demás rasgos propios y comunes, no son otra cosa que un aspecto diferente de una idéntica sustancia; un rostro lábil, móvil, corruptible, de un ser inmóvil, persistente y eterno, en el cual están todas las formas, figuras y miembros, pero sin distinción y como aglomerados»), 287 («una sustancia idéntica del todo, original y universal, que se llama el ente, fundamento de todas las especies y formas diversas»), 299 («quien aprehende a Polihimnio como Polihimnio, no aprehende una sustancia particular, sino la sustancia en el individuo particular y en las diferencias que hay en torno a ella»). Véase también la epístola preliminar, p. 29: «toda la diversidad y diferencia que vemos no es otra cosa que un diverso y diferente rostro de una misma sustancia».

[17] Jacobi (1996), pp. 169-189.

> Por su oscuridad, hace tiempo que se han despreciado sus escritos; la novedad de sus opiniones provocó que no se les prestara atención a causa de los prejuicios; por las peligrosas doctrinas que parecían contener, fueron aborrecidos y prohibidos. Su vigencia, sin embargo, es fácilmente apreciable. [...] diré únicamente, por lo que se refiere a la gran oscuridad reprochada a Bruno, que no la he visto por ningún sitio, ni en el libro *De la causa*, ni en el *De l'infinito*, del que en otra ocasión hablaré más detenidamente. Por lo que atañe al primer libro, mis lectores pueden juzgar por sí mismos considerando lo que les presento. [...] Mi principal objetivo con este resumen no es otro que el de acercar Bruno a Spinoza, y exponer así en mi libro la *summa* de la filosofia del εν και παν. Bruno convirtió los escritos de los antiguos en savia y sangre, dejándose invadir por su espíritu sin dejar de ser *él mismo*. Una cosa no ocurre sin la otra. Por eso discrimina con tanta agudeza y resume con sentido profundo y riguroso. Difícilmente se puede ofrecer un esbozo más puro y bello del *panteísmo, en su sentido amplio*, que el trazado por Bruno. En él se aprende a conocer esta doctrina a través de las diferentes formas que está forzada a tomar, para reconocerla allí donde se halle: más aún, se capta, tan clara y detalladamente como es posible, su relación con otras doctrinas, con el fin de conocer exactamente su procedencia. En más de un aspecto tengo esta tarea por una de utilidad excepcional y, en nuestra época, necesaria[18].

Bruno rechaza, pues, la concepción aristotélica de la sustancia y de la forma sustancial, por la cual el compuesto hilemórfico finito o sujeto individual es sustancia. Expresa ese rechazo en una vibrante página, en la que hace a esta errónea doctrina aristotélica de la sustancia responsable de la introducción del temor a la muerte:

> tenemos un principio intrínseco formal, eterno y subsistente, incomparablemente mejor que el que se han imaginado los sofistas, que tratan únicamente de los accidentes, ignorantes de la sustancia de las cosas, y que afirman que las sustancias son corruptibles, porque llaman sustancia, principal, primera y fundamentalmente a lo que resulta de la composición, lo cual no es más que un accidente que no contiene en sí ninguna estabilidad y verdad y se resuelve en nada. Dicen que hombre es ver-

[18] Ibid., pp. 63-65. Véase *Causa* (2018), V, p. 277: «no se ha dicho en vano que Júpiter llena todas las cosas, habita todas las partes del universo, es centro de lo que tiene el ser: uno en todo y por quien todo es uno. Siendo todas las cosas y comprendiendo todo el ser en sí, viene a hacer que todo esté en todo». Nótese el sintagma «Todo [es] uno», que en la formulación griega de Εν και παν fue en el siglo XVIII expresión proverbial del monismo ontológico. Véase también la epístola preliminar, p. 29: «Júpiter (así lo llaman) está más íntimamente en el todo de lo que pueda imaginarse que la forma está en el todo (porque él es la esencia por la que todo lo que es tiene el ser; y estando él en todo, todas las cosas tienen el todo más íntimamente que la propia forma)». Tras las referencias a Júpiter (que aluden a Virgilio, *Bucólicas*, III, 60 y al famoso comienzo de los *Fenómenos* de Arato) hay una clara conexión con el monismo y panteísmo estoicos.

> daderamente lo que resulta de la composición, [...] por lo que no sorprende si dan tanta importancia y tienen tanto miedo ante la muerte y disolución, como aquellos a quienes es inminente la ruina del ser. La naturaleza grita en alta voz contra esa locura, asegurándonos que ni los cuerpos ni el alma deben temer a la muerte, porque tanto la materia como la forma son principios constantísimos[19].

Esto implica que las presuntas sustancias de Aristóteles, los compuestos finitos en proceso de generación y corrupción, no son sustancias, sino «accidentes»[20] o –como dirá el diálogo quinto– «modos de ser» o sencillamente «modos» de la única sustancia infinita que es el universo.[21]

Por consiguiente, si por su conocimiento de la unicidad de la sustancia eterna Pitágoras «no teme a la muerte, sino que espera la mutación», el temor a la muerte es efecto de la ignorancia de la verdadera naturaleza de la sustancia. Como dice en *Del infinito*:

> desean especialmente vivir y temen especialmente morir aquellos hombres que no poseen la luz de la filosofía verdadera y no conocen otro ser que el presente, pensando que no puede sobrevenirles otro ser que les pertenezca a ellos, porque no han llegado a comprender que el principio vital no consiste en los accidentes que resultan de la composición, sino en la sustancia indivisible e indisoluble, en la cual –al no haber perturbación– tampoco resulta conveniente el deseo de conservarse ni el temor a desvanecerse, sino que eso es conveniente a los compuestos[22].

---

[19] *Causa* (2018), II, pp. 139-141. Bruno cita a continuación, como aval de su tesis, un pasaje de Ovidio (discurso de Pitágoras en *Metamorfosis*, XV, presentado como fiel exposición de la doctrina del filósofo griego) y otro del Eclesiastés (1: 9-10), evocado con frecuencia en otras obras. Véase la anotación a este pasaje y *Expulsión* (1989), III, 3, pp. 287 s. (constelación de la Liebre), cit. *infra*, nota 56. Véase asimismo, *Causa*, II, p. 185: «nada se aniquila y pierde el ser, excepto la forma accidental exterior y material. Por eso tanto la materia como la forma sustancial de cualquier cosa natural, que es precisamente el alma [universal], son indisolubles e inaniquilables [...]. No pueden ser tales, por cierto, las formas sustanciales de los peripatéticos y otros parecidos a ellos». Nótese cómo Bruno aplica el término aristotélico de forma sustancial (esencia de una cosa particular) a la forma o alma universal, única que merece el calificativo de sustancia (o de atributo de la sustancia).

[20] Ibid., II, p. 139: «mudando esta forma [el alma universal] de sede y de condición, es imposible que se aniquile, porque la sustancia espiritual no es menos subsistente que la material. Por consiguiente, las formas exteriores [formas particulares de individuos] son las únicas que se cambian y se aniquilan también, porque no son cosas, sino que son de las cosas; no son sustancias, sino accidentes y circunstancias de las sustancias».

[21] Ibid., V, p. 279, cit. *supra*, nota 16. Bruno concluye este pasaje con las siguientes palabras: «Esto ha sido capaz de entenderlo Pitágoras, que no teme a la muerte, sino que espera la mutación».

[22] Bruno-*Infinito* (1993), IV, p. 275.

Comprendemos así que Bruno considere que la obra destructiva llevada a cabo por Aristóteles de la 'antigua sabiduría' (encarnada por ejemplo en Pitágoras) no sólo tiene una dimensión cosmológica y teológica, por causa del error de su geocentrismo y geoestatismo, sino también una dimensión antropológica, derivada de su errónea doctrina de la sustancia. Comprendemos asimismo que infiera de ello que Aristóteles representa el punto de inflexión hacia la suplantación de la filosofía (la 'antigua sabiduría) por la 'sofística' ('filosofía vulgar' fundada en la mera experiencia sensible) y por ello posibilita la emergencia de Cristo y su mensaje de 'salvación' de la humanidad frente a la muerte inexorable. Sólo la pérdida de la verdadera filosofía (y su formulación mitológica para el vulgo en los relatos de metensomatosis o metempsicosis, según los cuales –como dice Pitágoras en la conclusión de las *Metamorfosis* de Ovidio en versos citados por Bruno– «todo se transforma, nada perece»)[23] lleva a los hombres a depositar su fe en Cristo como única garantía de vida eterna y de unión con el Padre. Esta dimensión profundamente anticristiana del concepto bruniano de sustancia fue claramente percibida por el lector contemporáneo conocido como 'postillatore napoletano', un cristiano reformado, exiliado como Bruno en Inglaterra. A propósito del pasaje de *Del infinito* relativo a la unidad de la sustancia, con que comienza el manifiesto filosófico que pone punto final a la epístola preliminar:

> Estas son las dudas y motivos en cuya solución reside tanta doctrina que ella sola basta para descubrir los más íntimos y fundamentales errores de la filosofía vulgar y el peso e importancia de la nuestra. Aquí está la razón por la que no debemos temer que nada se disgregue, que ningún ser particular se disperse o verdaderamente se desvanezca o se difunda en un vacío que lo desmembre y aniquile. Esta es la razón de la mutación vicisitudinal del todo, por la cual no hay mal del que no se salga ni bien en el que no se incurra, mientras por el espacio infinito, por la perpetua mutación, la sustancia toda persevera idéntica y una[24],

anotó al margen del ejemplar bruniano:

> Valeat igitur Christus cum suo Evangelio et cum omnibus ante eum prophetis tanquam res superflua, vana, mendax et mera impostura: et Nolanus vivat, reci-

[23] «Raza aturdida por el pánico a la fría muerte, ¿por qué teméis la Estige, por qué las tinieblas y unos nombres vacíos, materia de poesía y amenazas de un mundo imaginario? Los cuerpos, creedlo, háyalos destruido con sus llamas la pira o la vejez con sus achaques, no pueden sufrir ningún mal. Las almas son inmortales, y siempre, tras abandonar su sede anterior, son acogidas en nuevas moradas, donde viven y habitan. Todo se transforma, nada perece», Ovidio (1995), XV, 153-159, cit. en Bruno-*Causa* (2018), p. 141.
[24] Bruno-*Infinito* (1993), pp. 37-39.

> piatur, adoretur qui salutis ac verae felicitatis viam nobis aperiat: sanet timores ac metus omnes, componat affectus summe corruptos, donet iustitiam veram ac lucem qua Deus vere agnoscatur, ac colatur, faciat demum semideos. O impostorem![25].

2. Ficino y Bruno: 'esse semper' y 'esse semper hoc quod sumus'[26].

En 1591 Bruno publicó en Frankfurt el *De immenso et innumerabilibus, summa* de su pensamiento cosmológico, pero que además de retomar en forma ampliada la problemática del diálogo italiano *Del universo: el infinito y los mundos*, reescribía en lengua latina el programa unitario de reivindicación y refundación de la filosofía desplegado en los diálogos londinenses. En esta obra latina, cuya redacción se extiende a lo largo de varios años y que posiblemente se remonta en algunas partes al periodo londinense, Bruno parte del principio (el universo es infinito) cuya recuperación permite la restauración de la 'antigua sabiduría' y no de la noción (el movimiento de la Tierra en torno al Sol) que permite pasar, por emplear la fórmula de Koyré[27], «del mundo cerrado al universo infinito», como se había planteado en la obra italiana mediante la defensa de Copérnico en *La cena de las Cenizas*. Es más: en el *De immenso* Copérnico no hace su aparición hasta los capítulos finales del libro tercero, en unas páginas que evocan ciertamente el elogio (con reservas) de *La cena* y su función de 'signo divino' del advenimiento de una nueva época de 'luz' en la rueda vicisitudinal del tiempo histórico, cuyo 'ministro' es precisamente Giordano Bruno[28].

El primer capítulo del *De immenso*, importantísimo por su contenido e implicaciones, se inspira ciertamente en el diálogo *Del infinito*. La breve obertura en verso retoma el último de los tres sonetos («¿Y quién me empluma y quién me inflama el pecho?») antepuestos al diálogo propiamente dicho tras la epístola proemial, mientras que el más prolijo comentario y desarrollo en prosa retoma y amplía motivos del manifiesto filosófico con que Bruno había concluido la epístola proemial al diálogo italiano. Si el último verso de la obertura en latín («Reddor Dux, Lex, Lux, Vates, Pater, Author, Iterque» [Me convierto en Guía, Ley, Luz, Vate, Padre, Autor y Camino]) explicita la autoconciencia bruniana de ser profeta liberador

---

[25] «Adiós, pues, a Cristo con su Evangelio y con todos los profetas que lo han precedido como cosa superflua, vana, mendaz y mera impostura, y viva el Nolano, sea acogido y adorado, como quien nos abre la vía de la salvación y de la verdadera felicidad; nos cure de todos los temores y medios, componga los afectos sumamente corrompidos, dé la verdadera justicia y la luz con que Dios es conocido en verdad, sea venerado y produzca finalmente semidioses. ¡Oh, impostor!».

[26] Las páginas siguientes recogen la argumentación desarrollada en Granada (2015).

[27] Véase Koyré (1979).

[28] Ingegno (1978), cap. I («Copernico come segno divino»).

que anuncia la verdadera mediación con la divinidad, en tácita contraposición a Cristo, la conclusión del manifiesto en prosa formula a plena voz la reivindicación bruniana de la filosofía (o ciencia) como perfección y felicidad del hombre, incluso como vía auténtica de unión con la divinidad y acceso al paraíso o beatitud, frente a la ilusoria comunión ofrecida al vulgo por la religión cristiana[29]. Esta continuidad conceptual entre los textos de 1584 y 1591 muestra cuán acertado había sido el juicio del 'postillatore napoletano' en su anotación al manifiesto del diálogo italiano.

Estas son las implicaciones teológicas y antropológicas de la proclamación de la infinitud del universo con que Bruno da comienzo al *De immenso*. Como argumentos o razones a favor de la infinitud del universo Bruno aduce: la capacidad inagotable de la materia de recibir formas siempre nuevas; la evidencia sensorial de que el hombre se halla siempre en el centro variable de un universo cuyo horizonte es siempre diferente; la infinitud actual del universo da razón de la capacidad de la imaginación y del intelecto de superar todo número y toda magnitud tanto a nivel matemático como físico[30]. Sin embargo, el argumento o razón que viene presentado en modo más prolijo es el de la incontenible aspiración humana al infinito. Partiendo, en un denso ejercicio de intertextualidad, del discurso de Marsilio Ficino en su *Theologia platonica de immortalitate animorum* (concretamente el libro XIV, caps. 2-5) y alterándolo de forma decisiva, Bruno sostiene que el apetito infinito que el hombre (todo hombre)[31] reconoce en su interior, exige un universo cor-

---

[29] Bruno-*De immenso* (1879-1962), I, 1, p. 205: «Non levem igitur ac futilem, atqui gravissimam perfectoque homine dignissimam contemplationis partem persequimur, ubi divinitatis, naturaeque splendorem, fusionem, et communicationem non in Aegyptio, Syro, Graeco, vel Romano individuo, non in cibo, potu, et ignobiliore quadam materia cum attonitorum seculo perquirimus, et inventum confingimus et somniamus; sed in augusta omnipotentis regia, in immenso aetheris spacio, in infinita naturae geminae omnia fientis et omnia facientis potentia» [Tratamos de alcanzar una contemplación no ligera y vana, sino gravísima y dignísima del hombre perfecto, cuando buscamos el esplendor, la fusión y comunión con la divinidad y naturaleza, no en un individuo egipcio, sirio, griego o romano; no en una comida, bebida y alguna materia más innoble, junto con la masa de los atónitos y fingimos y soñamos que lo hemos encontrado, sino en la augusta morada del omnipotente, en el inmenso espacio etéreo, en la infinita potencia de la naturaleza que a la vez se hace todas las cosas y hace todas las cosas]. Véase también Granada (2002a), cap. 7 («La perfección del hombre y la filosofía»).

[30] Bruno-*De immenso* (1879-1962), I, 1, p. 204. El segundo argumento hace referencia a la omnicentralidad, de acuerdo con la definición hermética de Dios que Bruno aplica al universo: «sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nullibi». Sobre este tema véase Del Prete (2008).

[31] Bruno insiste en este punto de la argumentación de Ficino. Véase Bruno-*De immenso*, (1879-1962), I, 1, pp. 203 s.: «Insitus appetitus est ut omnia fiant singulis et unicuique: appetit semper esse quidquid aliquando est» [En todos y cada uno de los hombres está ínsito

póreo infinito en el que saciarse infinitamente. En realidad, tal cosa había sido estimada por Ficino imposible, por lo que la aspiración infinita del intelecto y de la voluntad humanas sólo podía hallar satisfacción en un infinito trascendente y ultramundano, o más propiamente en Dios mismo. Bruno subvierte el discurso ficiniano, hasta el punto de que el rechazo (en el original ficiniano) del universo corpóreo infinito se transforma en afirmación implícita de su existencia. He aquí los pasajes paralelos en ambos autores que dan una idea de la modificación que Bruno hace sufrir a su fuente (no reconocida) ficiniana.

Ficino, *Theologia platonica*, XIV, 2, ed. Marcel, vol. II, pp. 250 s.:

> Cognita una quadam alicuius rei veritate non quiescimus, sed aliam inquirimus rursusque aliam, quamdiu putamus veritatem aliquam superesse noscendam. Idem in bonis comparandis inspicitur. Omne autem verum et omne bonum Deus ipse est, qui primum verum est primumque bonum. Ergo Deum ipsum appetimus. [...] Finis ergo noster est per intellectum Deum videre, per voluntatem viso Deo frui. [...] Quare in sola Dei cognitione sive possessione ultimus finis consistit humanus, quae naturalem sola terminit appetitum [Conocida una verdad cualquiera de alguna cosa, no descansamos, sino que buscamos otra y luego otra, durante tanto tiempo como estimamos que todavía queda por conocer alguna verdad. Lo mismo se observa en la adquisición de bienes. Sin embargo, todo lo verdadero y todo el bien es Dios mismo, que es la primera verdad y el primer bien. Por tanto, deseamos a Dios mismo. [...] Por tanto, nuestro fin es ver a Dios mediante el intelecto y gozar del Dios visto por medio de la voluntad. [...] Por eso el fin último del hombre reside en el solo conocimiento o posesión de Dios, pues eso solo pone término al apetito natural];

Bruno, *De immenso*, I, 1, pp. 203 s.:

> Hic [homo] dum omnia curat atque facit, illud praecipuum esse ducit, ut mens in primo vero, et voluntas in primo bono conquiescat quandoquidem in conquirenda bonitate, adipiscendisque bonis humanus nunquam intellectus et affectus expletur; unde evidentissime constat non ad particularia bona atque vera, quae ultra semper aliud et aliud attendant et concupiscant; sed universale bonum, atque verum, extra et ultra quod nullum queat verum reperiri, atque bonum. Quoties enim aliquam superesse noscendam veritatem, et quamdiu aliquod superesse bonum comparandum ju-

---

el apetito de hacerse todas las cosas: desea ser siempre aquello que es alguna vez]. Cfr. Ficino-*Theologia platonica* (1964), XIV, 3, pp. 256, 258: «An conatur omnia fieri [animus humanus] omnia fieri sicut Deus est omnia? Conatur mirum in modum» [¿Acaso no se esfuerza el alma humana en hacerse todas las cosas igual que Dios es todas las cosas. Se esfuerza y de un modo admirable].

> dicamus, aliam semper inquirimus, aliud semper appetimus. Non igitur in veritate terminum habente, et in bono finibus incluso, inquisitionis et expetentiae finis erit. Insitus appetitus est, ut omnia fiant, singulis et unicuique: appetit semper esse quidquid aliquando est; ubique videre, quidquid alicubi videt; [...] toto frui qui parte fruitur; [...] et consequutis non est contentum, ubi aliquid ulterius remanserit assequendum [Mientras se ocupa y realiza todas las cosas, el hombre considera lo principal que la mente descanse en la primera verdad y la voluntad en el primer bien, puesto que el intelecto y el deseo humanos nunca se sacian en la adquisición de la bondad y en la obtención de los bienes, de donde consta con la máxima evidencia que no atienden y anhelan bienes y verdades particulares más allá de los cuales siempre hay algo y algo, sino el bien y la verdad universal, fuera del cual y más allá del cual ninguna verdad y ningún bien cabe encontrar. Cuantas veces estimamos que resta alguna verdad por conocer y algún bien por adquirir, buscamos siempre esa otra verdad y deseamos ese otro bien. Por consiguiente, el fin de la inquisición y del deseo no está en una verdad limitada y en un bien encerrado dentro de límites. En todos y cada uno de los hombres está ínsito el apetito de hacerse todas las cosas: desea ser siempre aquello que es alguna vez; ver siempre aquello que ve en algún momento; [...] gozar enteramente aquello de lo que goza solo en parte; [...] y no está satisfecho con lo obtenido cuando todavía resta algo ulterior que conseguir].

Se notará que mientras Ficino identifica con Dios mismo el fin último del intelecto y de la voluntad humanos, Bruno lo identifica con el universo infinito y eterno en tanto que Diana donde se expresa o refleja el inaccesible Apolo[32]. De esta manera, la unión con Dios puede realizarse en esta vida a través de la contemplación intelectual del universo infinito y uno, como indica la conclusión ya citada de este primer capítulo[33]. Además, la infinitud del universo no se ve afectada por el hecho de que una de las premisas planteadas por Bruno sea irrealizable. Se trata del deseo natural, según Ficino, de inmortalidad del alma individual. En palabras de Ficino,

> Omnino appetitus essendi naturalis est, quoniam rebus statim natis inest cunctis atque continuus. [...] *Appetit noster animus esse*. Sed numquid naturalis est huiusmodi appetitus? Est absque dubio non minus naturalis animo nostro quam cateris rebus appetitus essendi. At enim *appetit esse semper*. Num haec semper essendi cupiditas ita naturalis est, sicut essendi? Est plane. [...] noster animus naturae suae magnificentia sempiternum esse cognoscit et naturaliter appetit. [...] Praeterea, cum non sit frustra desiderium naturale, consequens est ut *hominis animus esse perpetuum consequatur* naturaliter exoptatum. *Esse, inquam, perpetuum non in specie tantum, sed in substantia propria id enim cupit* […]. Vitam vero sempiternam

[32] Véase Bruno-*Furores* (1987), diálogos II, 2 y 3.
[33] Véase *supra*, nota 29.

> omnes cupimus atque semper, etiam dum non advertimus cupere. Itaque non est huius assecutio impossibilis [El deseo de ser es siempre natural, puesto que es inherente y continuo a todas las cosas desde el momento mismo del nacimiento. [...] Nuestra alma *desea ser*. Pero ¿acaso es natural un deseo de este tipo? Es sin duda a nuestra alma no menos natural el apetito de ser que a las demás cosas. Sin embargo *desea ser siempre*. ¿Acaso este deseo de ser siempre es tan natural como el deseo de ser? Lo es sin duda. [...] Nuestra alma, por la magnificencia de su naturaleza, conoce el ser eterno y lo desea naturalmente. [...] Además, puesto que un deseo natural no es vano, se sigue que *el alma del hombre alcanza el ser perpetuo* que desea de forma natural. Y *digo ser perpetuo no sólo en la especie, sino en la sustancia propia, pues eso es lo que desea* [...] Pero todos deseamos la vida eterna y además siempre, incluso cuando no advertimos ese deseo. Por tanto, alcanzarla no es imposible][34].

Ahora bien, según Bruno debemos distinguir entre *esse semper* y *esse semper hoc quod est*, es decir, *ser siempre* y *ser siempre lo que somos* ahora, en este momento. Ambos deseos son naturales y configuran en realidad un único y mismo deseo: existir siempre. Entendido en el segundo sentido, como deseo de prolongar indefinidamente la vida presente en su actual configuración individual, es lo que Bruno llama *philautía* o amor de sí mismo, estudiado en las obras mágicas por ser un instrumento utilísimo al mago para vincularse o capturar a otros seres humanos: «La primera razón por la cual toda cosa es vinculable radica en parte en que desea conservarse en la condición que posee al presente. [...] Esto es la *filautía* en general»[35]. Ello es debido a que «todas las cosas desean mantenerse en su ser presente porque no comprenden o están dudosas ante el hecho de ser de una condición diferente o nueva; por eso hay un cierto vínculo general de amor recíproco, del alma al propio cuerpo y, a su manera, del propio cuerpo al alma»[36]. Pero este deseo de permanecer indefinidamente en el ser presente no es realizable, pues, aunque está fundado en la naturaleza de los individuos particulares, se da unido a un nivel de conocimiento limitado y particular (que no es sino la *ignorancia* de la totalidad) y va en contra de la naturaleza universal. He aquí las palabras de Bruno, que desmienten implícitamente las palabras precedentes de Ficino:

> Neque nos ab istius lucis apprehensione perturbet, quod et desiderium praesentis vitae (sicut omnia particularia in praesenti forma perpeturari desiderant) defraudatur: inde enim istud evenit, quod, cum materia particularis universos simul actus com-

[34] Ficino-*Theologia platonica* (1964), XIV, 5; vol. II, pp. 262-265. La cursiva es nuestra.
[35] Bruno- *De vinculis* (2008), p. 69; traducción ligeramente modificada.
[36] Bruno-*De magia naturali* (2000), par. 48, pp. 230-232: «universa, sicut dictum est, in praesenti esse consistere cupiunt, quandoquidem alius status et novi esse aut nihil intelligunt aut ambigunt; ideo generale quoddam vinculum est amoris, reciproce animae ad proprium corpus et –modo suo– proprii corporis ad animam»; la traducción es nuestra.

> prehendere nequeat, successive comprehendit atque sigillatim, ita, quod praesens est tantum cognoscit atque desiderat: Per naturae ergo dictamen *vult esse semper, per eam vero* (quae est a contractione formae ad hanc materiam, et limitatione materiae ab hac forma) *ignorantiam, vult esse semper hoc quod est*; nescit enim aliud unde venit et quo vadat [Que no nos impida la aprehensión de esta luz [la necesidad del universo infinito] el hecho de que el deseo de la vida presente (todos los individuos desean perpeturase en la forma presente) queda defraudado, pues eso proviene de que, como la materia particular no puede comprehender simultáneamente todos los actos[37], los acoge sucesivamente y uno a uno, de manera que solamente conoce y desea lo que es presente. Así pues, por dictamen de la naturaleza, *quiere ser siempre, pero por esa ignorancia* (que proviene de la contracción de la forma a esta materia y de la limitación de la materia por esta forma) *quiere ser siempre esto que es [ahora]*, pues no sabe de dónde viene y a dónde va][38].

El deseo, pues, de una prolongación eterna de nuestra individualidad responde a un 'dictamen' o mandato de la naturaleza misma, pero la *philautía* o conato (por usar el término spinoziano) en que se expresa, se mantiene irreflexivamente y más allá de todo límite como consecuencia de la *ignorancia* derivada de nuestro vínculo con el ser presente. La deseada, pero imposible prolongación e identificación de nuestro 'ser actual' con el 'ser siempre' está en el origen del temor a la muerte, como había dicho claramente *Del infinito*[39]. La ofuscación de la diferencia entre ser y ser individual (entre la verdadera sustancia y su modo finito) nos lleva a traducir la perpetuidad del ser en el imposible deseo de perpetuar nuestra individualidad. A ello contribuye decisivamente la limitación de nuestro conocimiento, pues conocemos lo que somos ahora y nos vinculamos con ello, ignorantes de dónde venimos y a dónde vamos, esto es, las individuaciones que nos han precedido y las que vendrán en el futuro como sucesivas individuaciones o modos del ser universal, de la sustancia.

Por eso, añade Bruno, si conociéramos las formas individuales que asumirá en el futuro el alma universal que ahora se ha individualizado en nosotros, no hallaríamos motivo para la tristeza o temor ante la muerte:

---

[37] La materia no puede recibir en sus partes simultáneamente todas las formas. Por eso estas duran solamente un tiempo limitado, para dar lugar a nuevas formas que aspiran, también ellas a la existencia, en tanto que posibles o en potencia. Solamente así se alcanza la causa final o perfección del universo, esto es, «que todas las formas tengan existencia actual en diferentes partes de la materia, en el cual fin el intelecto se complace y deleita tanto que jamás se cansa de suscitar toda clase de formas a partir de la materia», Bruno-*Causa* (2018), p. 121. Bruno no cita la elocuente prosopopeya de la naturaleza en Lucrecio, *De rerum natura*, III, 870-977, con la exhortación a aceptar la muerte al individuo que se resiste a la disolución. No cabe dudar sin embargo de que conocía perfectamente el texto.

[38] Bruno-*De immenso*, (1879-1962), I, 1, p. 204 s.

[39] Bruno-*Infinito* (1993), IV, p. 275, cit. *supra*, nota 22.

> Ideo si anima, cui instrumenta corporis equini sunt comparata, sciret eam manere corporis humani et omnium reliquorum instrumenta seriatim, vel confuso ordine quodam, neque defunctionem praesentium instrumentorum ad futuram deinceps (secundum innumerabiles species) vitam pertinere quippiam, non tristaretur. *Anima sapiens non timet mortem*, immo interdum illam ultro appetit, illi ultro occurrit. Manet ergo substantiam omnem pro duratione aeternitas, pro loco immensitas, pro actu omniformitas. [Por eso, si el alma, a la que le están dados los instrumentos de un cuerpo equino, supiera que le quedan uno tras otro los instrumentos de un cuerpo humano y todos los demás, incluso en un cierto orden confuso, y que la defunción de los instrumentos presentes en nada afecta a la vida futura sucesiva (de acuerdo con especies innumerables), no se entristecería. *El alma sabia no teme la muerte*, es más, a veces incluso la busca por propia iniciativa, le sale al encuentro por propia iniciativa[40]. Por consiguiente, a la sustancia toda está reservada en la duración la eternidad, en el espacio la inmensidad, en el acto la omniformidad][41].

Es evidente que el conocimiento de la eternidad, infinitud y omniformidad (posesión de todas las formas) de la sustancia como Todo-Uno no sólo nos libera de la confusión en que había caído Ficino de desear la prolongación indefinida del ser en el ser individual presente[42]. Es, además, un componente fundamental de esa 'sabi-

---

[40] Cfr. Bruno-*Causa* (2018), V, p. 279, cit. *supra* notas 16 y 21, donde se atribuye esa sabiduría a Pitágoras.

[41] Bruno-*De immenso*, (1879-1962), I, 1, p. 205. Cfr. Bruno-*Causa* (2018), V, p. 277 s.: «Sin embargo, me diréis: ¿por qué, entonces, las cosas cambian, la materia particular se es-fuerza por alcanzar otras formas? Os respondo que ninguna mutación busca otro ser, sino otro modo de ser. Y aquí está la diferencia entre el universo y las cosas del universo: porque aquél comprende todo el ser y todos los modos de ser; cada una de éstas tiene todo el ser, pero no todos los modos de ser. Y no puede tener en acto todas las circunstancias y accidentes, porque muchas formas son incomponibles en un mismo sujeto, ya sea porque son contrarias o porque pertenecen a especies distintas; así no puede darse un mismo sujeto individual bajo los accidentes de caballo y de hombre, bajo las dimensiones de una planta y de un animal. Además, el universo comprende todo el ser totalmente, porque fuera y más allá del ser infinito no existe nada, ya que no existe fuera ni más allá; en cambio, cada una de las cosas del universo comprende todo el ser, pero no totalmente, porque más allá de cada una existen infinitas otras. Entended, pues, que todo está en todo, pero no totalmente y omnímodamente en cada cosa. Entended, pues, que cada cosa es una, pero no de un solo modo. Por eso no miente quien dice que uno es el ente, la sustancia y la esencia».

[42] En *Causa*, III, p. 207, Bruno había afirmado que en el universo infinito la potencia coincide con el acto totalmente en «las especies mismas y miembros principales», esto es, en las formas específicas y en los astros. A este nivel el universo «es él también todo lo que puede ser» (ibidem). A nivel, sin embargo, de los individuos particulares, «no es ya todo lo que puede ser» (ibidem) porque deben actualizarse todavía infinitos particulares que pueden ser y necesariamente serán en el infinito tiempo futuro. Por este motivo la materia (véase *Causa*, IV, pp. 265-269) debe 'rechazar' las formas individuales para dar existencia (siempre fu-

duría' perdida con Aristóteles y cuya recuperación en el nuevo periodo histórico que se abre con Copérnico-Bruno permite la unión intelectual con la divinidad, el acceso al paraíso y la beatitud, y por ello concede al hombre la perfección y lo configura como el *magnum miraculum* ensalzado por el *Asclepius* hermético[43].

3. Bruno y Schopenhauer

Creemos que no es diferente la sabiduría que Schopenhauer presenta en su obra maestra, *El mundo como voluntad y representación*. No hay duda de que Bruno es, con Spinoza, el héroe moderno del filósofo alemán. Schopenhauer accedió a las primeras ediciones de los diálogos de Bruno en Dresde (donde, según Hegel, contaban «todavía entre los libros vedados de que los lectores no pueden disponer»)[44] entre el 1814 y el 1817, mientras preparaba la primera edición de su gran obra (publicada en diciembre de 1818 y en la que ya aparecen ocasionalmente menciones elogiosas de Bruno)[45]. También para Schopenhauer es *De la causa* el escrito prin-

---

gaz) a nuevos particulares. Como ya hemos dicho, Bruno haría suya la admonición que Lucrecio pone en boca de la naturaleza personificada al hombre viejo que se resiste a desaparecer. Es lo que muestra, tras la pregunta irracional del pedante («¿No creéis que si la materia se contentara de la forma presente, ninguna alteración o pasión se enseñorearía de nosotros, no moriríamos, seríamos incorruptibles y eternos?», ibid., p. 229) la respuesta de Gervasio: «–¿Y qué diríais si ella se hubiera contentado con la forma que tenía cincuenta años atrás? ¿Existirías tú, Polihimnio? [...] igual que te parece bien que las otras formas hayan dado el paso a ésta, también es voluntad de la naturaleza que ordena el universo que todas las formas den paso a todas las demás. Además, es mucho más digno de esta nuestra sustancia que se haga todas las cosas recibiendo todas las formas que no ser parcial reteniendo una sola. De esa manera semeja en la medida que le es posible a quien es todo en todo», ibid., p. 229-231. Nótese que aquí nuestra sustancia se identifica precisamente con el ser universal.

[43] Bruno-*De immenso*, (1879-1962), I, 1, p. 206: «Hinc miraculum magnum a Trismegisto appellabitur homo, qui in deum transeat quasi ipse sit deus, qui conatur omnia fieri, sicut deus est omnia» [Entonces llamará Trismegisto gran maravilla al hombre, que se transforma en dios como si él mismo fuera dios, que se esfuerza por hacerse todas las cosas igual que dios es todas las cosas]. Sobre este motivo, que muestra el desarrollo dado por Bruno al tema de la *dignitas hominis*, véase Granada (2000), pp. 230 ss.

[44] Hegel (1955), p. 172.

[45] Véase, por ejemplo, Schopenhauer (2003-2004), vol. I, § 54, p. 341 donde se dice que «a este punto de vista podría conducir también la filosofía de Bruno o la de Spinoza», punto de vista que no es otro que el expresado en el poema de Goethe *Prometeo*, cuyos versos finales Schopenhauer ha citado inmediatamente antes. Fue precisamente la presentación de este poema de Goethe (todavía inédito) a Lessing por Jacobi lo que indujo a Lessing a confesar su adhesión a la filosofía del εν και παν. Por otra parte, no es raro que este poema de Goethe fuera asumido por Jacobi como un manifiesto de actitud spinoziana (y a la postre bruniana), pues ya desde 1770 Goethe había expresado su interés y simpatía hacia Bruno. Sobre la

cipal de Bruno, que él ha leído ya directamente en su totalidad en el original italiano y que incluso había pensado traducir al alemán en los primeros años 20 del siglo XIX. Schopenhauer, que no parece haber conocido el *De immenso et innumerabilibus*, adquirió la primera edición moderna de la obra italiana de Bruno, publicada en 1830 por Adolf Wagner (tío del compositor), y en la segunda edición (1844) de su *magnum opus* añadió la siguiente nota, a propósito del *De la causa*, en el apéndice «Crítica de la filosofía kantiana»:

> Aquí hay que exceptuar por completo a Bruno y Spinoza [de la falsa consideración de la filosofía de Descartes y seguidores como «investigación libre e independiente de todo dogma positivo»]. Cada uno de ellos se mantiene de forma autónoma y aislada, y no pertenecen ni a su época ni a su tierra, que premiaron, al uno con la muerte, y al otro con la persecución y el oprobio. Su miserable existencia y muerte en este Occidente se semejan a las de una planta tropical en Europa. Su verdadera patria espiritual fueron las orillas del sagrado Ganges: allí habrían tenido una vida tranquila y venerada, en medio de ánimos afines, En los versos siguientes con los que abre el libro *Della causa principio ed uno*, por el que fue a la hoguera, Bruno expresa con claridad y belleza lo solo que se sintió en su época, y al mismo tiempo muestra el presentimiento de su destino, el cual le hizo vacilar en presentar su obra hasta que prevaleció el fuerte impulso de los espíritus nobles a comunicar lo que conocen como verdadero:
>
> > Doliente espíritu, ¿qué te impide apresurarte a dar tu fruto,
> > aunque deba ser concedido a un siglo indigno?
> > Aunque el flujo de las sombras oculte las tierras,
> > Eleva tú, nuestro Olimpo, la cima al brillante Júpiter[46].
>
> Quien lea este, su escrito principal, como también sus restantes escritos publicados, antes tan raros y ahora accesibles a todos gracias a una edición alemana, estará de acuerdo conmigo en que, entre todos los filósofos, sólo él se acerca en algo a Platón al añadir fuerza y orientación poética a la filosófica y mostrarla de una forma especialmente dramática. Imagínese el ser sensible, espiritual y pensante que se nos enfrenta en ese escrito suyo, en manos de curas brutales y furiosos convertidos en sus jueces y verdugos, y dé gracias al tiempo que nos trajo un siglo más luminoso y

fortuna de Bruno en la cultura alemana a partir de Jacobi, con algunas interesantes consideraciones sobre Schopenhauer véase Canone (1998), pp. XXI-XXX. Sobre la afinidad de ambos pensadores en la crítica de la tradición filosófica respectiva como 'sofística', véase Meroi (2006), pp. 189-195. Meroi sin embargo no toma en consideración la problemática ontológica.

[46] Véase Bruno-*Causa* (2018), p. 33, el poema "A los principios del universo".

> benévolo, de tal modo que la posteridad, cuya maldición ha de alcanzar a aquellos fanáticos diabólicos, es ya ahora nuestra contemporánea[47].

Sin menoscabo de la diferencia introducida por Schopenhauer al afirmar la Voluntad (*Wille*) como principio y realidad absoluta del ser universal, como Sustancia, reduciendo el intelecto a simple instrumento de la Voluntad y de su ciega autoafirmación –frente a la equiparación de Intelecto y Voluntad en el Infinito divino, todavía con una cierta supremacía del Intelecto en Bruno–, también Schopenhauer reconduce el deseo individual de 'ser siempre' a la afirmación de la Voluntad ligada a su objetivación o individuación empírica en el mundo de la Representación (*Vorstellung)*. Como Bruno, también el filósofo tedesco considera ilusoria y fruto de la ignorancia de la verdadera dimensión universal del Ser, esa aspiración a la inmortalidad personal[48] y el temor a la muerte. Precisamente en el Complemento 41 a la segunda edición de *El mundo*, titulado «Über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unseres Wesens an sich» (*Sobre la muerte y su relación con el carácter indestructible de nuestro ser en sí*)[49], Schopenhauer, como antes Bruno, trata de refutar el temor a la muerte con un discurso en el que no hallamos ciertamente referencias explícitas a Bruno, pero cuyo tenor es extraordinariamente afín, salvo los matices introducidos por la magnificación schopenhaueriana de la Voluntad. He aquí unos pasajes elocuentes de este discurso:

> la convicción de que en nosotros hay algo que la muerte no puede destruir, es únicamente porque [las consideraciones de ese tipo] se elevan a un punto de vista según el cual el nacimiento no es el comienzo de nuestra existencia. Pero de ahí se sigue que lo que se muestra indestructible por la muerte no es el individuo [...] que como tal solo puede ser finito. Así como el individuo no tiene ningún recuerdo de su existencia antes del nacimiento, tampoco después de morir puede tener ningún recuerdo de su existencia actual. Mas cada cual pone su yo en la conciencia: esta se le

[47] Schopenhauer (2003-2004), vol. I, pp. 486 s.

[48] También Schopenhauer distingue, como Bruno, las especies –para él las primeras objetivaciones de la Voluntad, ligadas a las ideas platónicas («En el segundo libro he explicado que la adecuada objetividad de la voluntad como cosa en sí en cada uno de sus grados es la idea (platónica)», II, p. 537)– de los individuos particulares, objetivaciones últimas y efímeras en constante sucesión, a través de las cuales la especie prosigue su vida inmortal. Como Bruno, también Schopenhauer (muerto en 1860, inmediatamente después de la publicación en 1859 de *The Origin of Species* de Darwin) permaneció fiel a la concepción tradicional (platónica y aristotélica) del fijismo de las especies.

[49] Como es sabido, este Complemento fue tomado por Thomas Mann en su novela *Buddenbrooks* (1901) para dar lugar a la consolación y reconciliación con la vida de su personaje Thomas Buddenbrook.

aparece ligada a su individualidad, con la cual desaparece todo lo que le es peculiar y le distingue de los demás. Por eso su permanencia sin la individualidad le resulta indistinguible de la de los demás seres y ve hundirse su yo. Pero quien vincula así su existencia a la identidad de la conciencia y exige para ella una permanencia sin fin tras la muerte, debería tener en cuenta que esta solo se puede lograr al precio de un pasado igualmente infinito antes del nacimiento. [...] En cambio, si la existencia que la muerte deja intacta es distinta a la de la conciencia individual, ha de ser independiente del nacimiento como de la muerte, por lo que en relación a ella será igualmente verdadero decir: "Siempre existiré" y "He existido siempre", lo cual ofrece dos eternidades a cambio de una. Pero en realidad, en la palabra "yo" se encuentra el máximo equívoco, tal y como entenderá sin más quien tenga presente el contenido de nuestro segundo libro y la distinción allí establecida entre la parte volente y cognoscente de nuestro ser. Según entienda esa palabra, puedo decir: "La muerte es mi completo final" o también: "Así como soy una parte infinitamente pequeña del mundo, también mi fenómeno persona es una parte igualmente pequeña de mi verdadero ser". [...] cada uno sabe de sí únicamente en su condición de individuo, tal y como se presenta en la intuición externa. Pero si pudiera tener conciencia de lo que es además y fuera de eso, dejaría ir gustosamente a su individualidad, riéndose de su tenaz apego a ella, y diría: "¿Qué me importa la pérdida de esa individualidad a mí, que llevo en mi interior la posibilidad de innumerables individualidades?" [...] Ateniéndonos a aquella diferencia entre fenómeno y cosa en sí [Voluntad o *Wille]*, podemos establecer la afirmación de que el hombre es perecedero en cuanto fenómeno pero su ser en sí permanece intacto. [...] El que la voluntad en nosotros tema la muerte se debe, por tanto, a que aquí el conocimiento le presenta su ser únicamente en el fenómeno individual, de donde nace el engaño de que morirá con él. [...] Muerte y nacimiento son la perpetua renovación de la conciencia de la voluntad, que en sí misma carece de principio y fin, y que constituye la única sustancia de la existencia[50].

[50] Schopenhauer (2003-2004), vol. II, § 41, pp. 543-544, 551, 553. Recordemos que tanto Bruno como Schopenhauer aceptan la metempsicosis como correlato religioso y popular de su doctrina filosófica. Véase también, supra cap. 1, pp. 48 s., una afirmación similar en Pletón, compartida por Bruno: «éstos [los cristianos] no consideran la eternidad completa ni perfecta, ni para el universo ni para el alma humana, puesto que afirman que la generación de los seres tiene eternidad no en ambos sentidos, sino sólo en uno, el futuro. En efecto, hacen comenzar el universo en el tiempo y juzgan que se transformará al mismo tiempo que las cosas humanas, para que parezcan más creíbles a aquellos a los que anuncian estas cosas, puesto que dicen que las cosas humanas no cambian aisladamente, sino con el universo, y piensan que el dios dará males durante poco tiempo y, durante el tiempo posterior, que es también ilimitado, los bienes. [...] Al demostrar nosotros que la eternidad para el alma humana es completa y no es ni a medias ni coja, también demostramos que el bien para ella es mayor que el mal. Pues es evidente que esta eternidad en los dos sentidos es mucho más grande y más bella que aquella a medias, y lo eterno así, es mucho más perfecto y bello que lo eterno de aquella manera».

Creo que Bruno suscribiría por entero estas palabras. Confirma la conexión bruniana de estas tesis schopenhauerianas, incluso con una mención explícita de Bruno, el parágrafo 54 de la primera edición de *El mundo* (1818). Precisamente este parágrafo es el que el suplemento 41 *Sobre la muerte* pretende completar en la segunda edición (1844). Este parágrafo –segundo de la cuarta y última parte de la obra– sigue al breve parágrafo 53, el cual comenzaba indicando que la obra entraba en la parte «más seria [...] ya que concierne inmediatamente a cada uno»[51]. El parágrafo 54 afirma que la muerte afecta únicamente al fenómeno, es decir, al individuo singular, permaneciendo en cambio imperecedero, como eterno, su verdadero ser, la Voluntad universal: «cada cual es perecedero solo en cuanto fenómeno, pero en cuanto cosa en sí es intemporal, luego también infinito; mas también solo en cuanto fenómeno difiere de las restantes cosas del mundo; en cuanto cosa en sí él es la voluntad que se manifiesta en todo, y la muerte suprime el engaño que separa su conciencia de la de los demás: eso es la permanencia»[52].

La muerte no es otra cosa que el final del individuo, pero siendo este «la voluntad de vivir misma en su objetivación particular, todo su ser se resiste a la muerte»[53]. Llegado a este punto, Schopenhauer nos afirma que «un conocimiento filosófico de la esencia del mundo [...] podría superar el horror a la muerte en la medida en que en el individuo dado la reflexión tuviera poder sobre el sentimiento inmediato»[54]. Este individuo (como en Bruno no todos los humanos, sino aquellos capaces de realizar la filosofía; para el resto ambos remiten al consuelo de la religión), armado de la filosofía, «no tendría nada que temer: armado con el conocimiento que le atribuimos, aguardaría indiferente a la muerte aproximarse rápida sobre las alas del tiempo, considerándola una falsa ilusión, un impotente fantasma para asustar a los débiles pero sin ningún poder para quien sabe que él mismo es aquella voluntad cuya objetivación o imagen es el mundo entero y a la que siempre le está asegurada la vida»[55].

No es diferente la posición de Bruno en los pasajes citados de *Infinito, Causa*, en la epístola proemial a *Infinito*, en la obertura del *De inmenso*, o en la *Expulsión de la bestia triunfante* a propósito de la constelación de la Liebre:

> el vano Temor, Cobardía y Desesperación váyanse abajo junto con la Liebre a causar el verdadero infierno y Orco de las penas a los ánimos estúpidos e ignorantes. No habrá allí lugar tan oculto en el que no entre esta falsa Sospecha y el ciego Es-

[51] Ibid., I, § 53, p. 327.
[52] Ibid., I, § 54, p. 339.
[53] Ibid., I, § 54, p. 340.
[54] Ibidem.
[55] Ibidem.

> panto ante la muerte, abriéndose la puerta de toda apartada estancia mediante los falsos pensamientos que la necia Fe y ciega Credulidad engendra, alimenta y cría. Pero que no se acerque (excepto en un esfuerzo vano) allí donde el inexpugnable muro de la verdadera contemplación filosófica circunda, donde la tranquilidad de la vida está fortificada y situada en lo alto, donde está abierta la verdad, donde es clara la necesidad de la eternidad de toda sustancia, donde no se debe temer de otra cosa que de ser despojado de la humana perfección y justicia, que consiste en la conformidad con la naturaleza superior y no errante[56].

Por todo ello, creemos que es muy probable que Schopenhauer, buen conocedor de la obra de Bruno, haya tenido presentes esos pasajes u otros similares en las obras de Bruno para presentar en el modo que hemos visto la capacidad de la filosofía para explicar la vida y el dolor de la existencia a la vez que «unas ganas de vivir tan grandes que a cambio de los placeres de la vida aguantara voluntaria y gustosamente todas las penalidades a que está sometida»[57]. Mas he aquí a Schopenhauer afirmar inmediatamente después que «a este punto de vista podría conducir también la filosofía de Bruno o la de Spinoza»[58].

BIBLIOGRAFÍA

–Fuentes:

Bruno-*Cena* (2015). Giordano Bruno, *La cena de las Cenizas*, traducción, introducción y notas de Miguel Á. Granada, Tecnos, Madrid.

Bruno-*Causa* (2018). Giordano Bruno, *De la causa, el principio y el uno*, traducción, introducción y notas de Miguel Á. Granada, Tecnos, Madrid.

Bruno-*Infinito* (2019). Giordano Bruno, *Del infinito: el universo y los mundos*, traducción, introducción y notas de Miguel Á. Granada, Tecnos, Madrid.

Bruno-*Expulsión* (1989). Giordano Bruno, *Expulsión de la bestia triunfante*, traducción, introducción y notas de Miguel Á. Granada, Alianza Universidad, Madrid.

Bruno-*De immenso* (1879-1962). Giordano Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, en *Opera latine conscripta*, edición de Francesco Fiorentino y otros, Morano-Le Monnier, Nápoles–Florencia, 1879-1891, 3 volúmenes en 8

[56] Bruno-*Expulsión* (1989), III, 3, pp. 287 s. Sobre el alcance de este pasaje y su relevancia para comprender la actitud de Bruno ante la condena inquisitorial, véase Granada (1999a).
[57] Schopenhauer (2003-2004), vol. I, § 54, p. 340.
[58] Ibid., p. 341.

tomos, reproducción anastática, Frommann Verlag, Stuttgart–Bad Cannstatt, 1961-1962 (volúmenes I, 1-2).

Bruno-*De magia naturali* (2000). Giordano Bruno, *De magia naturali*, en *Opere magiche*, edición dirigida por M. Ciliberto, a cargo de S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Adelphi, Milán.

Bruno-*De vinculis* (2008). Giordano Bruno, *De vinculis in genere*, introducción y traducción de Ernesto Schettino, Editorial Pax México, México.

Cusa-*El possest* (2008). Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota. El possest. La cumbre de la teoría*, introducción, traducción y notas de Ángel Luis González, Eunsa, Pamplona.

Ficino (1964). Marsile Ficin, *Theologia platonica de immortalitate animorum*, ed. R. Marcel, Les Belles Lettres, 3 vols., 1964.

Hegel (1975). Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, traducción de Wenceslao Roces, F.C.E., México.

Jacobi (1996). Friedrich Heinrich Jacobi, *Cartas a Mendelssohn y otros textos*, Círculo de Lectores, Barcelona.

Schopenhauer (2003-2004). Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, traducción de P. López de Santa María, 2 vols., Trotta, Madrid.

–Estudios:

Canone (1998). Eugenio Canone, ed., *Bruno redivivus: Momenti della fortuna di Bruno nel XIX secolo*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma.

Del Prete (2008). Antonella Del Prete, «"Une sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part": L'omnicentrisme chez Giordano Bruno», en F. Tinguely, ed., *La Renaissance décentrée. Actes du Colloque de Genève (28-29 Septembre 2006)*, Droz, Ginevra, pp. 33-47.

Granada (1994). Miguel Á. Granada, «Il rifiuto della distinzione fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* di Dio e l'affermazione dell' universo infinito in Giordano Bruno», *Rivista di storia della filosofia*, XLIX, 1994, pp. 495-532.

— (1999). Miguel Á. Granada, «Giordano Bruno et la Stoa. Une présence non reconnue de thèmes stoïciens?», en P.-F. Moreau, ed., *Le Stoïcisme au XVIe et XVIIe siècles. Le retour des philosophies antiques à l'Âge classique*, Albin Michel, Paris, pp. 140-174.

— (1999a). Miguel Á. Granada, «“Esser spogliato dall’umana perfezione e giustizia”. Nueva evidencia de la presencia de Averroes en la obra y en el proceso de Giordano Bruno», *Bruniana & Campanelliana*, V, pp. 305-331.

— (2000). Miguel Á. Granada, *El umbral de la modernidad: Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Herder, Barcelona.

— (2002a). Miguel Á. Granada, *Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Herder, Barcelona.

— (2002b), Miguel Á. Granada, «“Blasphemia vero est facere Deum alium a Deo”. La polemica di Bruno con l’aristotelismo a proposito della potenza di Dio», en *Letture bruniane I.II del Lessico intellettuale europeo 1996.1997*, a cura di E. Canone, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, pp. 151-188.

— (2005). Miguel Á. Granada, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Herder, Barcelona.

— (2010). Miguel Á. Granada, «Synodus ex mundis», en E. Canone-G. Ernst, eds., *Enciclopedia Bruniana & Campanelliana*, vol. II, Fabrizio Serra, Roma, cols. 142-154.

— (2013). Miguel Á. Granada, «Giordano Bruno y la eternidad del mundo», *Endoxa*, 31, pp. 349-372.

— (2015). Miguel Á. Granada, «Giordano Bruno. *De immenso* I, 1-3, con alcune riflessioni su Bruno e Schopenhauer», en Massimiliano Traversino (ed.), *Verità e dissimulazione. L'infinito di Giordano Bruno tra caccia filosofica e riforma religiosa*, Editrice Domenicana Italiana, Nápoles 2015, pp. 17-43.

Ingegno (1978). Alfonso Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, La Nuova Italia, Florencia.

Knox (2013). Dilwyn Knox, «Transcendence and Immanence in Bruno’s *De la causa, principio et uno*, dialogue II», *Bruniana & Campanelliana*, XIX, pp. 463-482.

Koyré (1979). Alexandre Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, Madrid.

Meroi (2006). Fabrizio Meroi, *Cabala parva: la filosofia di Giordano Bruno fra tradizione cristiana e pensiero moderno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

15. La *'libertas philosophandi'* en el largo siglo XVI: de Copérnico a Galileo

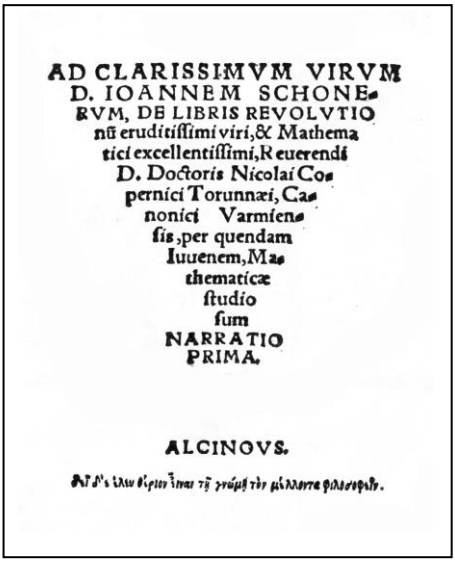
En 1538 Georg Joachim Rheticus (1514-1574) –joven profesor de matemáticas inferiores en la Universidad de Wittenberg y alumno de Philipp Melanchthon (1497-1560)– emprendió un viaje de estudios con el respaldo de su maestro. En su primera etapa, en Nuremberg, Rheticus conoció al matemático local Johannes Schöner (1477-1547), quien mencionó la existencia, en Polonia, de un canónigo, llamado Nicolás Copérnico (1473-1543), aparentemente en posesión de nuevos cálculos de los movimientos celestes cuya publicación podría resultar de gran interés para el perfeccionamiento de la ciencia de las estrellas. Schöner también exhortó a Rheticus a reunirse con Copérnico; al mismo tiempo, Rheticus recibió del impresor Johannes Petreius (1497-1550) su voluntad de publicar la obra del canónigo polaco.

Después de visitar Ingolstadt, Tubinga y su ciudad natal de Feldkirch, Rheticus regresó a Wittenberg y obtuvo el permiso de Melanchthon y de las autoridades para visitar a Copérnico. Rheticus se reunió con el canónigo polaco en Frauenburg (en la costa del Báltico) en la primavera de 1539 y, a fin de granjearse su acogida favorable, le obsequió con sendos ejemplares de las recientes ediciones del *Almagesto* griego (Basilea 1538) y de los *Elementos* de Euclides (Basilea 1533). Copérnico, intelectualmente aislado, acogió calurosamente a Rheticus y le ofreció el acceso al manuscrito de su obra (*De revolutionibus*), independientemente de su diferencia de religión. La lectura de la obra propició la rápida conversión de Rheticus a la cosmología copernicana y lo llevó a insistir tenazmente en su publicación ante la renuencia de Copérnico. En el transcurso de pocas semanas, Rheticus escribió una primera exposición del contenido del *De revolutionibus*, cuya publicación Copérnico aceptó como una suerte de «globo sonda» para decidir, en función de su recepción, si la obra íntegra podría finalmente ser publicada.

La *Narratio prima* se imprimió en 1540 en la ciudad aledaña de Danzig, dedicada a Schöner y ocultando el nombre de su autor bajo la máscara de «per quendam Iuvenem, Mathematicae studiosum» con la adición, en el frontispicio, de la frase del filósofo medioplatónico Alcino (siglo II d. C.) en griego: δεῖ δὲ ἐλευθέριον εἶναι τῇ γνώμῃ τὸν μέλλοντα φιλοσοφεῖν («Es necesario que quien se proponga filosofar sea libre de pensamiento») [Figura 1, pag. sig.][1]. Esta es segura-

[1] Georg Joachimi Rhetici, *Narratio prima*, edición crítica, traducción francesa y comentario por H. Hugonnard-Roche y J.-P. Verdet con la colaboración de M.-P. Lerner y A. Segonds, Ossolineum, Wroclaw, 1982, p. 41. Sobre Rheticus véase también K. H. Burmeister, *Georg*

mente la primera petición, en el siglo XVI, de libertad filosófica en el campo de la astronomía y ciertamente en el campo del copernicanismo.


AD CLARISSIMVM VIRVM
D. IOANNEM SCHONE-
RVM, DE LIBRIS REVOLVTIO
nũ eruditiſſimi viri, & Mathema
tici excellentiſſimi, Reuerendi
D. Doctoris Nicolai Co-
pernici Torunnæi, Ca-
nonici Varmien-
ſis, per quendam
Iuuenem, Ma-
thematicæ
ſtudio
ſum
NARRATIO
PRIMA.

ALCINOVS.

Δεῖ δ' ὡς ἀληθῶς εἶναι τῷ γνησίῳ τὸν μάλιστα φιλοσοφοῦντα.

Figura 1. G. J. Rheticus, *Narratio prima*, Danzig 1540, frontispicio (e-rara.ch)

Rheticus no desarrolla o discute este motivo en su exposición de la astronomía copernicana y de sus «hipótesis». Sin embargo, dirigiéndose a Schöner al final de su *Narratio*, lo invoca de nuevo, cuando le exhorta a excusar el «ardor» y el «entusiasmo» juvenil en el que podría haber incurrido en su descripción, atacando «a la venerable y sagrada Antigüedad» en un exceso de «libertad» incompatible «con la importancia y la dignidad del asunto». Schöner no debería atribuirlo a Copérnico –añade Rheticus– ya que

> Quisiera, además, que estuvieras seguro y completamente persuadido de que, en lo que respecta a mi maestro [Copérnico], doctísimo varón, no hay nada mejor ni más importante para él que seguir los pasos de Ptolomeo, tal y como Ptolomeo siguió a los antiguos y a los que vivieron mucho antes que él. Sin embargo, al ver que tanto las matemáticas como aquellos fenómenos que guían la actividad del astrónomo le obligaban a asumir ciertas suposiciones, incluso en contra de su voluntad, creyó que

Joachim Rheticus 1514-1574. Eine Bio-Bibliographie, 3 vols., Guido Pressler Verlag, Wiesbaden 1967.

> por el momento bastaría con dirigir sus flechas, por el mismo método, hacia el mismo blanco que Ptolomeo, aun siendo su arco y sus flechas de un tipo de material muy diferente al empleado por éste. En este punto debemos recordar el dicho "Es necesario que quien se proponga filosofar sea libre de pensamiento"[2].

Copérnico, según esto, se ha visto forzado por las circunstancias a ejercer la libertad de pensamiento en la búsqueda de la verdad. Hay motivos para pensar que Rheticus tenía en mente a Melanchthon, y se avanzaba a la previsible objeción de su maestro contra el afán de novedad de Copérnico, cuando concluyó:

> Por lo demás, mi maestro aborrece especialmente lo que es ajeno a la mente de cualquier hombre honesto, en particular a una naturaleza filosófica; y está bien lejos de pensar que debe apartarse precipitadamente, por mero afán de novedad, de las sólidas opiniones de los antiguos filósofos, salvo por buenas razones y cuando los propios hechos le obliguen a ello. Tal es su edad, tal su seriedad de carácter y distinción en el aprendizaje, tal, en fin, su alteza de espíritu y grandeza de mente como para que ningún pensamiento del género pueda apoderarse de él. Pues tales actitudes son más bien propias de la juventud [...] o de aquellos ingenios enardecidos que se agitan y zarandean por cualquier brisa atormentados por sus afectos, de modo que, como si su piloto hubiera sido arrojado por la borda, se aferran a lo primero que les sale al paso y lo defienden acérrimamente. ¡Mas prevalezca la verdad, prevalezca la virtud, que las artes sean siempre honradas, que todo buen artesano saque a relucir las cosas útiles de su arte y las defienda de tal modo que parezca haber buscado la verdad! ¡Mi maestro nunca evitará el juicio de los hombres cultos y honestos, al que pretende someterse de buen grado![3].

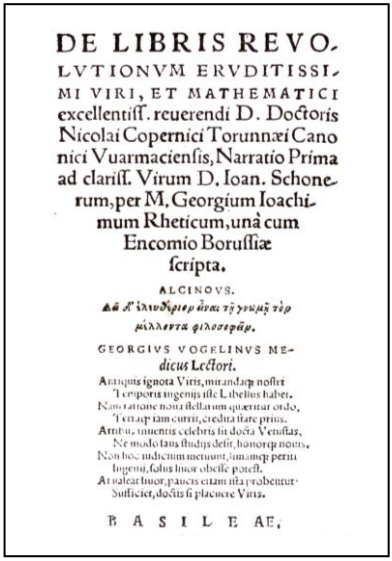
---

[2] «Porro velim te de doctissimo viro, D. Doctore, meo Praeceptore, hoc statuere, tibique persuasissimum habere, apud eum nihil prius, nec antiquius esse quicquam, quam vestigiis Ptolemaei ut insistat, nec aliter, ac ipse Ptolemaeus fecit, Veteres, et se antiquiores multo secutus: dum autem τὰ φαινόμενα, quae Astronomum regunt, et mathematica se cogere intelligeret, quaedam praeter voluntatem etiam ut sumeret: satis interim esse putavit, si eadem arte in eundem scopum cum Ptolemaeo tela sua dirigeret, etiamsi arcum, et tela ex longe alio materiae genere, quam ille assumeret. Ac hoc loco illud arripiendum δεῖ δ΄ἐλευθέριον εἶναι τῇ γνώμῃ τὸν μέλλοντα φιλοσοφεῖν"», *Narratio prima*, cit., (nota 1), p. 81; la traducción castellana es siempre nuestra salvo indicación contraria.

[3] Ibidem: «Ceterum, quod alienum est ab ingenio boni cuiuslibet, maxime vero a natura philosophica, ab eo ut qui maxime abhorret D. Praeceptor meus, tantum abest, ut sibi a Veterum philosophantium sententiis nisi magnis de causis, ac rebus ipsis efflagitantibus, studio quodam novitatis, temere discedendum putarit. Alia est aetas, alia morum gravitas, doctrinaeque excellentia, alia denique ingenii celsitudo, animique magnitudo, quam ut tale quid in eum cadere queat, quod quidem est vel aetatis iuvenilis [...] vel ardentium ingeniorum, quae a quolibet vento, suisque affectibus moventur, ac reguntur, ut etiam ceu κυβερνητῇ excusso, quodvis obvium sibi arripiant, et acerrime propugnent. Verum vincat veritas,

Así pues, Copérnico ejerce la libertad de pensamiento en la búsqueda de la verdad, pero siempre con el máximo respeto por el conocimiento heredado y la sociedad.

Uno de los primeros destinatarios de la *Narratio prima* fue el mentor de Rheticus, el médico Achilles Pirmin Gasser (1505-1577)[4]. Gasser publicó una nueva edición de la obra (Basilea, 1541). El lema de Alcino apareció de nuevo en el frontispicio, ahora con la mención de Rheticus como autor y con algunos versos del destinatario de la obra, el médico Georg Vögelin (1508-1542). En ellos, este celebraba las novedades cosmológicas que la obra anunciaba, sin menoscabo –decía– de los descubrimientos de la Antigüedad, pero haciendo hincapié en que sólo los doctos estaban en condiciones de evaluar adecuadamente el nuevo planteamiento. [Figura 2]



DE LIBRIS REVO-
LVTIONVM ERVDITISSI-
MI VIRI, ET MATHEMATICI
excellentiss. reuerendi D. Doctoris
Nicolai Copernici Torunnæi Cano
nici Vuarmaciensis, Narratio Prima
ad clariss. Virum D. Ioan. Schone-
rum, per M. Georgium Ioachi-
mum Rheticum, unà cum
Encomio Borussiæ
scripta.

ALCINOVS.

Δεῖ δ' ἐλευθέριον εἶναι τῇ γνώμῃ τὸν
μέλλοντα φιλοσοφεῖν.

GEORGIVS VOGELINVS ME-
dicus Lectori.

Antiquis ignota Viris, mirandaq; nostri
Temporis ingenijs iste Libellus habet.
Nam ratione noua stellarum quæritur ordo,
Terraq; iam currit, credita stare prius.
Artibus inuentis celebris sit docta Vetustas,
Ne modo laus studijs desit, honorq; nouis.
Non hoc iudicium metuunt, limamq; periti
Ingenij, solus liuor obesse potest.
At nascat liuor, paucis etiam ista probentur:
Sufficiet, doctis si placuere Viris.

BASILEAE.

Figura 2: G. J. Rheticus, *Narratio prima*, Basilea 1541, frontispicio (e-rara.ch)

---

vincat virtus, suusque honos perpetuo habeatur artibus, et quilibet bonus suae artis Artifex in lucem, quod prosit, proferat, atque in hunc tueatur modum, ut veritatem quaesivisse videatur. Neque vero D. Praeceptor bonorum, et doctorum Virorum iudicia umquam abhorrebit, quae subire ultro cogitat».

[4] Sobre Gasser véase K. H. Burmeister, *Achilles Pirmin Gasser, 1505-1577: Artzt und Naturforscher, Historiker und Humanist*, 3 vols., Guido Pressler Verlag, Wiesbaden 1970; D. Danielson, «Achilles Pirmin Gasser and the Birth of Copernicanism», *Journal for the History of Astronomy*, XXXV (2004), pp. 457-474.

Por su parte, Gasser insistía en el carácter elitista de la nueva cosmología, inevitablemente destinada a ser juzgada «contraria a las acostumbradas teorías de las escuelas e incluso (como dirían los monjes) herética». Concluía, sin embargo, invitando a Vögelin a «reírse de las opiniones del vulgo sobre este asunto, ya que, en efecto, un día esta novedad será indudablemente aceptada sin acritud por todas las personas cultas»[5]. Philipp Melanchthon, sin embargo, tenía una opinión completamente diferente. Invirtiendo el juicio de Rheticus sobre el carácter de Copérnico, escribió una carta (octubre de 1541) a Burcardus Mithobius (1501-1564), poco después de que Rheticus regresara a Wittenberg. En ella denunciaba las costumbres corruptas de la época, en que la gente buscaba la notoriedad por medio de opiniones extravagantes y escandalosas de todo tipo, «como la de aquel astrónomo polaco que mueve la Tierra y mantiene el Sol inmóvil», y pedía a gritos una intervención coercitiva de la autoridad política que reprimiera tal insolencia de los ingenios («sapientes gubernatores deberent ingeniorum petulantiam cohercere»)[6].

Algunos meses antes, cuando Rheticus estaba todavía en Polonia, Andreas Osiander (1498-1552; teólogo protestante al frente de la iglesia reformada de Nuremberg y colaborador del impresor Petreius) había recibido una carta de Copérnico, en la que el astrónomo polaco expresaba sus dudas sobre la publicación de su obra por temor a una respuesta negativa por parte de teólogos y aristotélicos. Osiander respondió con una carta fechada en abril de 1541, en la que aconsejaba a Copérnico que evitara las críticas presentando en su prefacio el heliocentrismo y los movimientos de la Tierra como *hipótesis*:

> Siempre he pensado que las hipótesis no son artículos de fe, sino bases para el cálculo, de modo que poco importa que sean falsas mientras muestren con exactitud los fenómenos de los movimientos. Por ello mismo, sería recomendable decir algo al respecto en el prefacio. De ese modo sosegarías a los peripatéticos y teólogos cuyas objeciones temes[7].

---

[5] Rheticus, *Narratio prima*, Apud Robertum Winter, Basilea 1541, pp. 3-7. Cfr. la edición crítica mencionada *supra*, nota 1, pp. 197-199.

[6] Melanchthon, *Opera, Corpus reformatorum*, ed. C. G. Brettschneider, vol. IV, Apud C. A. Schwetschke et filium, Halle, 1837, col. 679.

[7] «De hypothesibus ego sic sensi semper, non esse articulos fidei, sed fundamenta calculi, ita ut, etiamsi falsae sint, modo motuum φαινόμενα exacte exhibeant, nihil referat. […] Qua-re plausibile fore videretur, si hac de re in praefatione nonnihil attingeres. Sic enim placi-diores redderes peripateticos et Theologos, quos contradicturos metuis». Sólo se conserva este pasaje de la carta, gracias a la cita de Kepler en su *Apologia Tychonis contra Ursum.*

En 1541, en efecto, se adoptó la decisión de publicar el *De revolutionibus* y a su regreso a Alemania, en otoño, Rheticus llevó consigo un ejemplar de la obra de Copérnico para ser impreso por Petreius en Nuremberg. Sólo faltaba la Introducción, que Copérnico aún tenía que escribir, y que llegó a Nuremberg en junio de 1542 en forma de una carta dedicatoria al Papa Pablo III (1468-1549). En ella Copérnico no siguió el consejo de Osiander, sino que presentó sus principios (heliocentrismo y triple movimiento de la Tierra) como verdades físicas que delineaban una nueva visión del cosmos. En este prefacio-dedicatoria Copérnico no reivindicaba abiertamente la «libertad de pensamiento», pero se aproximaba mucho a él oponiendo su trabajo bajo la tutela de la suprema autoridad religiosa en el mundo católico (es decir, el Papa Pablo III), Copérnico mostró su seriedad y responsabilidad ante la autoridad (concedida por su discípulo, pero puesta en duda por Melanchthon) afirmando que sus esfuerzos en el campo de la astronomía podían servir para resolver el problema del calendario, gracias a un mejor conocimiento de los movimientos del Sol (de la Tierra) y de la Luna. Además, si no reivindicaba explícitamente –como Rheticus en la *Narratio*– «la libertad de filosofar», sostenía, sin embargo, que

> quia sciebam aliis ante me hanc concessam libertatem, ut quoslibet fingerent circulos ad demonstrandum phaenomena astrorum, existimavi mihi quoque facile permitti, ut experirem, an posito terrae aliquo motu, firmiores demonstrationes, quam illorum essent, inveniri in revolutione orbium caelestium possent.
>
> [Puesto que sabía que a otros se les había concedido antes que a mí la libertad de imaginar cualesquiera círculos a fin de explicar los fenómenos de los astros, estimé que fácilmente se me permitiría experimentar si, supuesto algún movimiento de la Tierra, podrían encontrarse explicaciones más sólidas que las de mis predecesores sobre las revoluciones de los orbes celestes[8].]

Además, contra los teólogos ignorantes en astronomía, pero que pretendían ser jueces de la disciplina en virtud de la presunta superioridad de la teología y censurando su trabajo a partir de pasajes de la Escritura «gravemente distorsionados», Copérnico proclamó la independencia de las disciplinas matemáticas («Mathemata ma-

[8] Nicolás Copérnico, *Sobre las revoluciones (de los orbes celestes)*, estudio preliminar, traducción y notas de C. Mínguez Pérez, Tecnos, Madrid 2009[2], pp. 17 s. (traducción modificada). Para la edición original véase ahora Nicolas Copernic, *De revolutionibus orbium coelestium / Des révolutions des orbes célestes*, edición crítica de M.-P. Lerner, A.-Ph. Segonds y J.-P. Verdet, con la colaboración de C. Luna, I. Pantin, D. Savoie y M. Toulmonde, 3 vols., Les Belles Lettres, París 2015, vol. 2, p. 8.

thematicis scribuntur»), limitando de este modo el alcance de la autoridad de la teología –tal vez en connivencia con autores como Lorenzo Valla (1407-1457) y Erasmo (1466-1536)– principalmente a la educación moral del vulgo. Era una forma de restringir el juicio sobre la cuestión a la élite intelectual de filósofos competentes en matemáticas, concediendo al mismo tiempo a los matemáticos la capacidad de pronunciarse sobre cuestiones cosmológicas y físicas.

Este prefacio perturbó profundamente a Osiander, ya que el enfoque realista de Copérnico, lejos de seguir sus recomendaciones, podía comprometer la recepción de la obra tanto en los países católicos como en los protestantes y, en consecuencia (podemos suponer), la inversión económica del impresor. De ahí que añadiera su famoso prefacio anónimo «Al lector, sobre las hipótesis de esta obra», que obligaba a alterar la disposición tipográfica de las páginas preliminares, colocando la dedicatoria al Papa en una posición secundaria anómala. Osiander comenzó aceptando la justa indignación de los estudiosos ante las nuevas hipótesis de Copérnico, que amenazaban con trastocar la sólida base de las ciencias, por largo tiempo establecida. En consecuencia, el lector debía deducir (podemos pensar) que la libertad de pensamiento no podía ir tan lejos. Sin embargo, Osiander observó que las hipótesis astronómicas no tenían por qué ser verdaderas ni siquiera probables, sino que eran simplemente instrumentos para calcular las posiciones de los cuerpos celestes y dichas posiciones podían obtenerse adecuadamente mediante hipótesis falsas. Por consiguiente –sostenía Osiander– «el autor de esta obra no ha cometido nada por lo que merezca ser censurado»[9]. De ese modo, el lector podía considerar que cabría concederle libertad a la astronomía copernicana en la medida en que sus principios fueran tomados como hipótesis sin correlato físico.

Osiander añadía un punto escéptico. Puesto que el conocimiento de las verdaderas causas de los fenómenos astronómicos no puede lograrse, «a no ser que le haya sido revelado al astrónomo por la divinidad», las nuevas hipótesis de Copérnico podrían darse a conocer en paralelo a las antiguas, en cuanto resultan admirables, sencillas y «aportan un gran tesoro de sapientísimas observaciones»[10]. Así pues, Osiander adoptó una vía intermedia, que sacrificaba la verdad física en aras de la paz social y la estabilidad de las ciencias, sin renunciar a los beneficios computacionales de la nueva astronomía.

La posición de Osiander se consolidó, con cambios significativos, gracias a Philipp Melanchthon y a la que ha sido denominada «la interpretación de Witten-

[9] Copérnico, *Sobre las revoluciones (de los orbes celestes)*, cit. (nota 8), p. 6; Copernic, *De revolutionibus orbium coelestium / Des révolutions des orbes célestes*, cit. (nota 8), vol. 2, p. 2.
[10] Copérnico, *Sobre las revoluciones (de los orbes celestes)*, cit. (nota 8), pp. 7-8; Co-pernic, *De revolutionibus orbium coelestium / Des révolutions des orbes célestes*, cit., vol. 2, p. 3.

berg de la teoría copernicana»[11]. En su *Introducción a la física* (*Initia doctrinae physicae*, Wittenberg 1549), escrita con la colaboración de Paul Eber y Erasmus Reinhold, Melanchthon, sin nombrar a Copérnico, rechazó rotundamente la realidad del cosmos heliocéntrico. En una sección intitulada «¿Cuál es el movimiento del mundo?», el movimiento de la Tierra era calificado como «invención lúdica» («locuras», *furores*, en el manuscrito) fruto de la «petulancia del ingenio» (manuscrito) y «del amor por la novedad o por mostrar la propia genialidad»[12]. Para Melanchthon, «no es correcto afirmar abiertamente tales absurdos y constituye un ejemplo perjudicial. Es propio de una buena mente abrazar con reverencia la verdad mostrada por Dios y estar en paz con ella. [...] No nos dejemos llevar por los engaños de quienes piensan que la gloria de su astucia pasa por arrojar las artes a la confusión» (edición impresa)[13]. No se dice explícitamente, como en la carta a Mithobius, que las autoridades políticas deban reprimir esa libertad de pensamiento, pero se da a entender que esas doctrinas son socialmente perjudiciales. Inmediatamente después, Melanchthon expone los pasajes de las escrituras y la doctrina aristotélica del movimiento que contradicen la locura de Copérnico. No queda rastro del escepticismo de Osiander, sino la total afirmación de la realidad de la imagen del mundo heredada.

Es cierto –como tiempo atrás demostró Emil Wohlwill[14] –que la segunda edición de la obra (Wittenberg, 1550) moderó el tono y declaró que la enseñanza del copernicanismo debía prohibirse a los jóvenes estudiantes, a quienes sólo debía transmitirse la sana doctrina adoptada universalmente, para que, tras captar y abrazar la verdad revelada por Dios, pudieran en sus años maduros confrontarse con la obra de Copérnico. En suma: no hay libertad para una exposición abierta de la cosmología copernicana a todo tipo de público; solo los estudiosos ya adiestrados en la verdadera doctrina están capacitados para examinar y discutir qué elementos copernicanos podrían ser transferidos a la astronomía geocéntrica. Esta posición recuerda a la recomendada por Erasmo en su disputa con Lutero sobre la libertad de

[11] R. S. Westman, «The Melanchthon Circle, Rheticus and the Wittenberg Interpretation of the Copernican Theory», *Isis*, 66, 1975, pp. 165-193.

[12] Ph. Melanchthon, *Initia doctrinae physicae*, en *Corpus Reformatorum*, vol. XIII, ed. C. G. Brettschneider, Halle, 1846, col. 216. Sobre las diferencias entre la redacción manuscrita y la impresa, véase ahora P. D. Omodeo-J. Regier, «The Wittenberg Reception of Copernicus: At the Origin of a Scholarly Tradition», en P. D. Omodeo y V. Wels, eds., *Natural Knowledge and Aristotelianism at Early Modern Protestant Universities*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2019, pp. 83-108.

[13] Ph. Melanchthon, *Initia doctrinae physicae*, cit. (nota 12), col. 216.

[14] E. Wohlwill, «Melanchthon und Copernicus», *Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaft*, 3 (1904), pp. 260-267.

voluntad, cuando en su *De libero arbitrio* de 1524 el humanista holandés propuso la conveniencia de limitar la discusión de tan oscuro problema a conferencias de teólogos y expertos, lejos de la muchedumbre ignorante y fácilmente seducida por todo tipo de posiciones a expensas de la buena moral[15].

Recientemente, Pietro Daniel Omodeo y Jonathan Regier han vinculado correctamente la posición de Melanchthon a la publicación, también en 1549, de la edición y traducción de Erasmus Reinhold (1511-1553) del primer libro del *Almagesto*, acompañado de *scholia* en los que Reinhold apoyaba con nuevos argumentos la refutación por parte de Ptolomeo del movimiento de la Tierra[16]. En la dedicatoria al político Christoph von Carlowitz, Reinhold aludía probablemente a Copérnico y a su cosmología cuando ponía en guardia al poder político contra «la gran multitud de hombres furiosos [*furiosorum hominum*] que con audacia ciclópea [el término proviene de *Initia*] desprecian a Dios, las leyes, las doctrinas y todos los lazos de la sociedad honesta»[17]. Por consiguiente, la edición comentada del libro cosmológico del *Almagesto* (paralela al primer libro del *De revolutionibus* de Copérnico) presentaba las verdaderas opiniones cosmológicas que deberían enseñarse a los jóvenes como refutación «de los discursos ciclópeos de aquellos hombres bárbaros» que desprecian los dones divinos otorgados a la humanidad, es decir, la verdadera astronomía geocéntrica, «útil para la vida humana y promotora de la paz»[18]. A pesar del profundo estudio del *De revolutionibus* que Reinhold llevó a cabo con el propósito de invertir geocéntricamente sus soluciones técnicas, él y Melanchthon estaban convencidos de que la cosmología copernicana subvertía toda sana doctrina y constituía un peligro político que debía evitarse. En este sentido, no estaban muy lejos del juicio emitido en esos mismos años por el dominico italiano Giovanmaria Tolosani en una feroz denuncia que quedó inédita a raíz de su muerte en 1547[19].

---

[15] Véase P. D. Omodeo-J. Regier, «The Wittenberg Reception of Copernicus: At the Ori-gin of a Scholarly Tradition», cit. (nota 12), pp. 99 s.

[16] *Ptolemaei Mathematicae constructionis Liber primus graece et latine editus, Additae explicationes aliquot locorum ab Erasmo Rheinholt Salveldensi*, Ex Officina Iohannis Lufft, Wittenberg 1549. Sobre esta edición véase ahora P. D. Omodeo-I. Tupikova, «The Post-Copernican Reception of Ptolemy: Erasmus Reinhold's Commented Edition of the *Almagest*, Book One (Wittenberg, 1549), *Journal for the History of Astronomy*, XLIV (2013), pp. 235-256.

[17] Ibid., sig. A2 r-v: «Magna est enim multitudo furiosorum hominum, qui cyclopica audacia Deum, vitae leges, artes, et omnia uincula honestae societatis aspernantur». Esta importante introducción no ha sido examinada en el artículo citado en la nota precedente.

[18] Ibid., sig. [A8r-v].

[19] G. Tolosani, «De coelo supremo immobili et terra infima stabili, ceterisque coelis et elementis intermediis mobilibus», opúsculo o apéndice cuarto añadido al denso tratado manus-

En los años 50 y 60 del siglo XVI, la recepción europea de Copérnico siguió principalmente la interpretación sugerida por Osiander y Melanchthon. El *De revolutionibus* fue ampliamente leído, como ha demostrado Owen Gingerich en su *Censo*[20], pero esta lectura se centró básicamente en los aspectos computacionales y técnicos. Esto empezó a cambiar en los años 70, cuando el impacto de la nova de 1572 y el cometa de 1577 empujó a una nueva generación de astrónomos a afrontar también la cuestión cosmológica.

Mientras tanto, sin embargo, se habían producido algunos acontecimientos importantes, cargados de implicaciones decisivas en el futuro para la cuestión de la libertad de pensamiento. En 1542, el mismo año en que Copérnico escribió el prefacio al Papa, Pablo III estableció con la bula *Licet ab initio* la Inquisición Romana, plenamente activada a continuación con los pontificados de Pablo IV (1555-1559) y Pío V (1566-1572). En 1571 Pío V instituyó la Congregación del Índice de Libros Prohibidos, tras el decreto de 1546 del Concilio de Trento, que a su vez había condenado «en materia de fe y moral» cualquier interpretación del texto sagrado contraria a la de los santos padres y de la Iglesia[21]. El concilio también elevó la filosofía de Aristóteles prácticamente al rango de lenguaje en el que la teología católica era formulada. Esto consagró la derrota de la teología erasmiana al mismo tiempo que la concepción escolástica de la teología volvía a proponerse como «regina scientiarum». La consecuencia de este proceso fue el establecimiento de la Iglesia como autoridad suprema en materia de conocimiento, pero al mismo tiempo la dependencia de la Iglesia y de su teología con respecto a Aristóteles. Los efectos sobre el destino del copernicanismo se revelaron en las décadas siguientes como especialmente dramáticos, sobre todo en el "affaire Galileo".

En territorio protestante, la condena y ejecución de Miguel Servet (ca. 1509-1553) en Ginebra en 1553 demostró que allí también había intolerancia y persecución ante ideas juzgadas erróneas y heréticas, al punto de llegar a la pena capital. De ahí la reacción de Sebastian Castellion (1515-1563) y su defensa de la «libertad

---

crito *De purissima veritate divinae scripturae adversus errores humanos* (Biblioteca Nazionale Firenze). Véase la reciente edición, acompañada de traducción francesa, de M.-P. Lerner, «Aux origines de la polémique anticopernicienne (I) *L'Opusculum quartum* de Giovanmaria Tolosani [1547-1548]», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 86 (2002), pp. 681-721 (el opúsculo y su traducción en pp. 692-719).

[20] O. Gingerich, *An Annotated Census of Copernicus' 'De revolutionibus' (Nuremberg, 1543 and Basel, 1566*), Brill, Leiden-Boston-Köln, 2002.

[21] Sobre estos desarrollos véase A. Damanti, *Libertas philosophandi: Teologia e filosofía nella 'Lettera alla Granduchessa Cristina di Lorena di Galileo Galilei'*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010, pp. 262 s.

de conciencia» en su libro *De haereticis, an sint persequendi* (1554)[22]. Me pa-rece oportuno mencionar aquí este episodio porque, como señaló Roland Bainton, «todas las libertades modernas derivan de la libertad religiosa»[23]. En su panfleto de denuncia, Castellion recogió ideas que ya había formulado en 1551 en la dedicatoria de su Biblia latina al rey Eduardo VI de Inglaterra y que iba a reiterar en los años siguientes en obras que encontraron acogida entre los Remonstrantes holandeses y solo serían publicadas póstumamente, como, por ejemplo, el *Contra libellum Calvini in quo ostendere conatur haereticos jure gladii coercendos esse* (sl. [Gouda] 1612), o ya en el siglo XX, el *De arte dubitandi et confitendi, ignorandi et sciendi*. Contra la convicción de Calvino de la certeza de los principios fundamentales de la religión cristiana (como la Trinidad), Castellio afirmó en *De haereticis* que entre los cristianos siempre ha habido un incesante debate sobre cuestiones como el lugar de Cristo resucitado, la Trinidad, la predestinación y muchas otras, lo que indica que no había un conocimiento cierto sobre estos temas. Podía oírse aquí el eco de las recomendaciones de Erasmo de prudencia y moderación contra Lutero en 1524. Si Calvino se había erigido en defensor de la divinidad ultrajada por las blasfemias de Miguel Servet, Castellio afirmó en el pasaje más famoso de su *Contra libellum Calvini*:

> Matar a un hombre no es defender una doctrina, sino matar a un hombre. Cuando los ginebrinos mataron a Servet, no defendieron ninguna doctrina, mataron a un hombre. Salvaguardar la doctrina no es propio del magistrado (¿qué tendrá que ver la espada con la doctrina?), sino del docto. [...] Mas, dime, Calvino: ¿matas a Servet por lo que dice o por lo que piensa? Si lo matas porque dice lo que piensa, lo matas por decir la verdad: puesto que la verdad no es otra cosa que decir lo que piensas, aun cuando te equivoques. De ahí que el salmo 15 proclame bienaventurado a quien dice la verdad que alberga en su ánimo. ¿Y a ese tú matas? En vez de matarlo por pensar así, enséñale a pensar de otra manera, o bien demuestra que las Sagradas Escrituras llaman a la muerte a quienes piensan mal o se equivocan[24].

---

[22] [Sebastian Castellio], *De haereticis, an sint persequendi, et omnino quomodo sit cum eis agendum*, [Oporinus, Basilea] 1554. Sobre Castellio véase H. R. Guggisberg, *Sebastian Castellio: Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997.

[23] R. Bainton, *The travail of Religious Liberty*, Westminster Press, Filadelfia 1951; citamos por la traducción italiana: *La lotta per la libertà religiosa*, Il Mulino, Bolonia 1982, p. 9.

[24] S. Castellione, *Contra libellum Calvini*, s. l. [ma Gouda] 1612, sig. E1v: «Hominem occidere, non est doctrinam tueri, sed est hominem occidere. Cum Genevenses Servetum occiderunt, non doctrinam defenderunt, sed hominem occiderunt. Doctrinam tueri non est magistratus (quid gladio cum doctrina?), sed doctoris. […] Utrum igitur Servetum interficis, Calvine, quia ita sentit, an quia ita loquitur? Si interficis quia sic loquitur ut sentit, interficis

Más relevante para nuestros intereses resulta, sin embargo, la posición de la Compañía de Jesús[25]. La orden fundada por Ignacio de Loyola (1491-1556) era una milicia al servicio de la Contrarreforma católica y sus miembros estaban vinculados por un voto de total obediencia a la autoridad de la orden y al Papa. Esto había sido claramente establecido por el fundador en sus escritos. En las Constituciones de la Compañía de Jesús, Ignacio había afirmado: «En quanto sea posible idem sapiamus, idem dicamus omnes, conforme al apóstolo, y doctrinas differentes no se admitan de palabra en sermones ni lecciones públicas, ni por libros, los quales no se podrán publicar sin aprobación y licencia del Prepósito General». En consecuencia –añadía Ignacio–, «en la lógica, en la filosofía natural y moral y metafísica, seguirse ha la doctrina de Aristóteles»[26], y en su *Carta sobre la Obediencia* (1553) subrayó: «Pero quien pretende hacer entera y perfecta oblación de sí mismo, además de la voluntad es menester que ofrezca el entendimiento (que es otro grado y supremo de obediencia), no solamente teniendo un querer, pero teniendo un sentir mismo con su Superior, sujetando el proprio juicio al suyo»[27]. En el generalato de Claudio Acquaviva (1581-1615) la Compañía, que se había convertido en la vanguardia científica del catolicismo y cuyo sistema educativo era el más avanzado de la época, se vio inmersa en el profundo debate cosmológico y astronómico de aquellos años. La política de Acquaviva tenía como objetivo fortalecer la unidad doctrinal dentro de la Orden mediante una rigurosa censura de libros y opiniones centralizada en el Colegio Romano. Dos de sus cartas sobre la instrucción de los jesuitas, escritas en 1611 y 1613, en medio de la batalla que siguió al *Sidereus nuncius* de Galileo, reafirmaban la necesidad de plegarse «a la sólida y uniforme doctrina», representada en teología por Santo Tomás y en filosofía por Aristóteles.

A partir de 1570, sin embargo, una nueva generación de astrónomos y un filósofo (sólo uno), estimulados por las novedades celestes del momento, tomaron en consideración la realidad efectiva del cosmos copernicano. Entre ellos, el inglés Thomas Digges (1546-1595), copernicano convencido, propuso en un tratado so-

---

propter veritatem: nam veritas est, dicere quae sentias, etiamsi erres, et psalmus 15 beatum pronuntiat eum qui vere dicit quae habet in animo: et tu eum interficis? Sin interficis quia ita sentit, doce eum aliter sentire, aut ostende ex sacris litteris interficiendos esse errantes et male sentientes». Existe traducción francesa: S. Castellion, *Contre le libelle de Calvin après la mort de Michel Servet*, traducido, presentado y anotado por E. Barilier, Éditions Zoé, Carouge-Genéve 1998, p. 161.

[25] Para lo que sigue sobre la Compañía de Jesús véase R. J. Blackwell, *Galileo, Bellar-mine, and the Bible*, University of Notre Dame Press, Notre Dame and London 1991, pp. 137-147.

[26] San Ignacio de Loyola, *Obras completas*, B.A.C., Madrid 1963, p. 474.

[27] Ibid., p. 811.

bre la nova de Casiopea impreso en los primeros meses de 1573 que los cambios en la magnitud aparente de la nova estaban conectados con el movimiento anual de la Tierra. Los meses siguientes no confirmaron su suposición –era de hecho imposible–, pero en 1576 la reedición de la *Prognostication everlastinge* de su padre Leonardo le dio la oportunidad de añadir a ésta su propia *A Perfit Description of the Caelestiall Orbes* en la que denunciaba la reducción del copernicanismo a una mera hipótesis de cálculo[28].

Digges publicó su trabajo «a fin de que los más distinguidos espíritus ingleses no se vean privados de una parte de la filosofía tan noble como ésta (placer inalcanzable para la clase más baja de los hombres)»[29]. El heliocentrismo y el movimiento de la Tierra eran para él verdades intelectuales tan sólo accesibles a la minoría que estaba guiada por la Razón, «antorcha que Dios nos ha dado para iluminar las tinieblas de nuestro intelecto y guía perfecta para conducirnos, por entre el bosque de los errores, hasta la dorada rama de la verdad»[30]. Digges concluía su discurso al lector proclamando que sólo «el respetable Senado de los discretos y desinteresados lectores matemáticos [será] el que pronuncie la sentencia»[31]. Digges, es cierto, no apeló explícitamente a la libertad de pensamiento. Simplemente la ejerció. Su reivindicación era casi la misma que la del único filósofo adherido al copernicanismo en la segunda mitad del siglo XVI: Giordano Bruno (1548-1600).

En 1582 Bruno había expresado discretamente su copernicanismo. En la obertura de *De umbris idearum* (París 1582) había afirmado que

---

[28] T. Digges, *A perfit description of the Caelestiall Orbes, according to the most auncient doctrine of the Pythagoreans, latelye revived by Copernicus and by Geometricall Demonstrations approved*, en F. R. Johnson-S. V. Larkey, «Thomas Digges, the Copernican System, and the Idea of the Infinity of the Universe in 1576», *The Huntington Library Bulletin*, V (1934), pp. 69-117. Hay traducción española: *Una perfecta descripción de las esferas celestes...*, en N. Copérnico, T. Digges y G. Galilei, *Opúsculos sobre el movimiento de la Tierra*, traducción de A. Elena, Alianza Editorial, Madrid 1983, pp. 45-69.

[29] T. Digges, *Una perfecta descripción de las esferas celestes...*, cit. (nota 28), p. 50; T. Digges, *A perfit description of the Caelestiall Orbes*, cit. (nota 28), p. 79: «to the ende such noble English minds (as delight to reache above the baser sort of men) might not be altogether defrauded of so noble a part of Philosophy».

[30] T. Digges, *Una perfecta descripción de las esferas celestes…*, cit. (nota 28), p. 51; T. Digges, *A perfit description of the Caelestiall Orbes*, cit. (nota 28), p. 80: «the rule of Reason, which the greate God hath given us as a Lampe to lighten the darcknes of our understanding and the perfect guide to lead us to the golden braunche of Verity amidde the forrest of errours».

[31] Ibid., p. 53; T. Digges, *A perfit description of the Caelestiall Orbes*, cit. (nota 28), p. 82: «then referre the pronouncing of sentence to the grave Senate of indifferent discreete Mathematicall Readers».

> Hunc [Solem] intellectus non errans stare docet; sensus autem fallax suadet moveri. Hic [Sol] terrae girantis parti huic [Soli] expositae oritur: occidit simul aliter dispositae. […] Hic [Sol] terrae sui circuitus altum habenti maior apparet, imum vero tenenti (utpote ab eodem magis elongatae) minor. […] Hic [Sol] terrae incumbenti in austrum borealior, in boream vero properanti australior efficitur.[32]

Se trataba de una declaración transparente, pero que exigía del lector una atenta lectura para su plena comprensión. No es de extrañar que hasta hace poco haya pasado inadvertida. En *La cena de le Ceneri*, publicada en la primavera de 1584, Bruno reiteró su punto: el movimiento de la Tierra es un pronunciamiento del intelecto, en contraste con la experiencia sensorial y por lo tanto accesible únicamente a la minoría de los «verdaderos hombres»[33]. De ahí el famoso elogio de Copérnico, que «ha podido orientarse y elevarse con la fidelísima guía del ojo de la divina inteligencia» contra «la gregaria multitud que [...] se precipita más bien por el sentido del oído de una fe innoble y animal»[34]. Por esta razón, los que poseen tal verdad no deben comunicarla al vulgo, a menos que quieran (y aquí Bruno usa un

---

[32] «El intelecto, que no se equivoca, muestra que éste [el Sol] permanece inmóvil, pero el sentido falaz persuade de que se mueve. Éste [el Sol] sale para la parte de la tierra en rotación a él expuesta, y al mismo tiempo se pone para la parte dispuesta de modo opuesto [evidentemente se trata del movimiento diario] [...]. Éste [el Sol] parece mayor a la Tierra, cuando ésta está situada en la parte alta de su circuito, pero menor cuando ella está en la parte inferior, puesto que está más alejada de él. [...] Éste [el Sol] se hace más septentrional a la Tierra cuando ésta se dirige al sur, pero más meridional cuando la Tierra se aproxima al norte [se trata obviamente del movimiento anual]»; nuestra traducción. Cf. Giordano Bruno, *De umbris idearum*, in *Opere mnemotecniche*, dirección de M. Ciliberto, al cuidado de M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, vol. I, Adelphi, Milán 2004, pp. 18-19; hay traducción castellana: *Las sombras de las ideas*, traducción de J. Raventós, prólogo de E. Vinatea, Siruela, Madrid 2009, pp. 29 s.

[33] G. Bruno, *La cena de las Cenizas*, traducción, introducción y notas de Miguel Á. Granada, Tecnos, Madrid 2015, p. 157: «quienes son verdaderamente hombres». G. Bruno, *La cena de le Ceneri*, texto establecido par G. Aquilecchia, introducción de A. Ophir, notas de G. Aquilecchia, traducción de Y. Hersant, Les Belles Lettres, París 1994, p. 193: «quei che sono veramente uomini». Bruno usará de nuevo el término «homines veros» [verdaderos hombres] en *De immenso et innumerabilibus*, IV, 1 (*Opera latine conscripta*, edición de F. Fiorentino y otros, Morano-Le Monnier, Nápoles-Florencia 1879-1891, vol. I, 2, p. 1), donde lo pone en boca del gigante Tifón para designar la rebelión de la filosofía contra la superstición religiosa. Sobre esta importante cuestión remitimos a M. Á. Granada, *Giordano Bruno y la reivindicación de la Filosofía*, Herder, Barcelona 2005, pp. 11-29.

[34] *La cena de las Cenizas*, cit. (nota 33), pp. 42 s.; *La cena de le Ceneri*, cit. (nota 33), pp. 41-43.

adagio de Erasmo) «lavar la cabeza al asno»[35]. El mismo adagio es utilizado de nuevo en *De l'infinito* para enfatizar la necesidad de no divulgar la doctrina del universo infinito y de los innumerables mundos, sólo posible como consecuencia del copernicanismo[36]. En este diálogo, después de haber demostrado la necesidad de la producción divina del universo infinito y de los mundos innumerables, Bruno reconoce la prudencia de los «dignos teólogos» al rechazar esa demostración, no porque la consideren falsa, sino

> como pernicioso para la convivencia civil y contrario al fin de las leyes resulta el modo de hablar verdadero, no por ser verdadero, sino por ser entendido mal tanto por quienes maliciosamente lo tratan como por quienes no son capaces de entenderlo sin detrimento de las costumbres[37].

Bruno se hace eco, por lo tanto, de algunas razones que restringen la libre difusión de la filosofía entre el público en general y las acepta, para luego reconocer que esos mismos «dignos teólogos» («verdaderos padres y pastores de pueblos») «fácilmente nos disculparán si usamos las proposiciones verdaderas [...] tanto más cuanto que no las proponemos al vulgo, sino únicamente a sabios que pueden llegar a comprender nuestras consideraciones»[38]. Bruno ciertamente suscribiría lo que Leo Strauss sostiene en un célebre artículo:

> Philosophy or science, the highest activity of man, is the attempt to replace opinion about 'all things' by knowledge of 'all things'; but opinion is the element of society; philosophy or science is therefore the attempt to dissolve the element in which society breathes, and thus endangers society. Hence philosophy or science must re-

---

[35] Ibid., p. 57; *La cena de le Ceneri*, cit. (nota 33), p. 53. Cfr. Érasme de Rotterdam, *Les Adages*, sous la direction de Jean-Christophe Saladin, vol. 3, Les Belles Lettres, París 2011, adagio 2339 «Asini caput ne laves nitro».

[36] G. Bruno, *De l'infinito universo e mondi*, texto establecido par G. Aquilecchia, introducción de M. Á. Granada, notas de Jean Seidengart, traducción de Jean-Pierre Cavaillé, Les Belles Lettres, París 2006[2], p. 245. Cfr. G. Bruno, *Del infinito: el universo y los mundos*, traducción, introducción y notas de M. Á. Granada, Tecnos, Madrid 2019, pp. 175-176.

[37] G. Bruno, *Del infinito: el universo y los mundos*, cit. (nota 36), p. 74; *De l'infinito universo e mondi*, cit. (nota 36), pp. 91-93: «quanto quel che è vero, è pernicioso alla civile conversazione, e contrario al fine delle leggi, non per esser vero, ma per esser male inteso, tanto per quei che malignamente il trattano, quanto per quei che non son capaci de intenderlo senza iattura di costumi».

[38] Ibid., p. 75; *De l'infinito universo e mondi*, cit. (nota 36), pp. 93-95.

> main the preserve of a small minority and philosophers or scientists must respect the opinions on which society rests[39].

Bruno ofrecía a los teólogos un pacto que ellos ciertamente no estaban dispuestos a aceptar, pues situaba la investigación de la verdad en el campo de la filosofía y reducía la teología a un adoctrinamiento ético-político del cuerpo social, algo que Pietro Pomponazzi (1462-1525) había ya planteado en su *Tractatus de immortalitate animae* (Bolonia 1516) adoptando las posiciones de la tradición filosófica radical[40]. Bruno reiteró la propuesta en *De gli eroici furori*, donde reclamaba libertad para el «furioso» contemplativo que busca la divinidad en la naturaleza y «no querría pedir a la comunidad otra cosa que libre paso y progreso en la contemplación, ya que de ordinario suele padecer insidias, y se le suelen oponer obstáculos mortales»[41].

Se puede albergar serias dudas de que Bruno, tal y como había prometido, limitara su exposición a los «sabios» y que tal cosa fuera realmente factible en una publicación impresa en *volgare*, aun publicándose en Londres. Tampoco podía esperarse que la Iglesia y sus teólogos aceptaran la restricción de sus enseñanzas a la educación moral del vulgo y que reconocieran no sólo la autonomía de la investigación filosófica, sino también que la determinación de la verdadera configuración del universo fuese tarea exclusiva de la filosofía/ciencia, cuando la cosmología geocéntrica heredada estaba estrechamente ligada a la letra de la Escritura y tan profundamente vinculada a las opiniones teológicas católicas. Baste aquí con mencionar solamente el acuerdo entre, por un lado, la doctrina aristotélica de los elementos y el lugar de la Tierra, y por otro, el emplazamiento del infierno en el centro de la Tierra y del universo (a la máxima distancia de la morada de Dios y de los bienaventurados en el empíreo)[42].

---

[39] L. Strauss, «On a Forgotten Kind of Writing», en L. Strauss, *What is Political Philosophy? and Other Studies*, University of Chicago Press, Chicago y Londres 1988, pp. 221 s.

[40] P. Pomponazzi, *Tractatus de immortalitate animae*, en P. Pomponazzi, *Tutti i trattati peripatetici*, testo latino a fronte, edición de F. P. Raimondi y J. M. García Valverde, Bompiani, Milán 2013, pp. 1074-1077; hay traducción española: *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, estudio preliminar, traducción y notas de J. M. García Valverde, Tecnos, Madrid 2010, pp. 140-142.

[41] G. Bruno, *Los Heroicos Furores*, introducción, traducción y notas de M. R. González Prada, Tecnos, Madrid 1987, p. 209; traducción modificada; G. Bruno, *De gli eroici furori*, texto establecido par G. Aquilecchia, introducción y notas de M. Á. Granada, traducción de P. H. Michel revisada por Y. Hersant, Les Belles Lettres, París 2008[2], p. 455: «da la comunità non vorrebbe impetrare altro che libero passaggio e progresso di contemplazione: come per ordinario suole patir insidie, e se gli sogliono opporre intoppi mortali ».

[42] Véase N. Fabbri, «Threats to the Christian Cosmos. The Reckless Assault on the Heavens and the Debate over Hell», en *Copernicus Banned: The Entangled Matter of the Anti-*

Bruno afrontó esta dura realidad durante el proceso romano, especialmente cuando el Cardenal Bellarmino se unió al tribunal y dirigió la atención de este a los aspectos centrales de su filosofía, como el movimiento de la Tierra, la necesidad del universo infinito y de los mundos innumerables y el estatuto del alma. El tribunal pidió a Bruno que se retractara de estas doctrinas y se sometiera a la Iglesia como última instancia determinante de la verdad en esos puntos. En esta situación desesperada, Bruno sostuvo que la libertad era esencial para la filosofía, proclamó que la filosofía/ciencia era la instancia que establecía la verdad y prefirió –como había avanzado en el *Spaccio de la bestia trionfante* evocando a Averroes– la muerte a una vida sin filosofar, es decir, «despojada de la humana perfección»[43].

El proceso de Bruno se desarrolló paralelamente a la prohibición e inclusión en el Índice de 1596 de las obras de Bernardino Telesio (*De rerum natura iuxta propria principia*, 1586) y Francesco Patrizi (*Nova de universis philosophia*, 1591), ambos "donec expurgentur". No es este el lugar para entrar en el fracaso de los intentos por obtener la expurgación de la obra de Telesio (1509-1588)[44]. En lo que respecta a la prohibición de la *Nova de universis philosophia* de Patrizi (1529-1597), baste aquí con indicar que derivaba de una amplia reacción de la teología escolástico-aristotélica y de las estructuras eclesiásticas sobre las que se fundaba (incluida la orden de los jesuitas) para destruir el programa platónico de Patrizi y, en general, las tentativas contemporáneas de revitalizar el pensamiento platónico. Se trataba, en resumen, de interrumpir «cualquier novedad que pretendiera contrarrestar las bases escolásticas aristotélicas de la estructura teológica», como muy certeramente señaló Antonio Rotondò[45]. El dictamen negativo del cardenal jesuita Francisco de

---

Copernican Decree of 1616, editado por N. Fabbri and F. Faviano, Olschki, Florencia 2018, pp. 29-56

[43] G. Bruno, *Expulsión de la bestia triunfante*, introducción, traducción y notas de M. Á. Granada, Alianza Editorial, Madrid 1989, pp. 287 s. (constelación de la Liebre); G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, texto establecido par G. Aquilecchia, introducción de N. Ordine, notas de M. P. Ellero, traducción de J. Balsamo, Les Belles Lettres, París 1999, p. 473. Véase también M. Á. Granada, «"Esser spogliato dall'umana perfezzione e giustizia". Nueva evidencia de la presencia de Averroes en la obra y en el proceso de Giordano Bruno», *Bruniana & Campanelliana*, V, 1999, pp. 305-331.

[44] Sobre este particular reenviamos a S. Ricci, *Inquisitori, censori, filosofi sullo scenario della Controriforma*, Roma, Salerno 2008, pp. 377-389.

[45] A. Rotondò, «Cultura umanistica e difficoltà dei censori: Censura ecclesiastica e discussioni cinquecentesche sul platonismo», en *Le pouvoir et la plume*: *Incitation, contrôle et répréssion dans l'Italie du XVIe siècle*, París, Université de la Sorbonne Nouvelle 1982, pp. 15-50 (especialmente p. 46). Véase también L. Firpo, «Filosofia italiana e controriforma», *Rivista di filosofía*, XLI, 1950, pp. 150-173 (en particular pp. 159-173); A. L. Puliafito Bleuel, *Francesco Patrizi. "Nova de universis philosophia". Materiali per un'edizione emendata*, Olschki, Florencia 1993, y supra, cap. 13 §4.

Toledo (1532-1596) fue determinante para la decisión final de la Congregación (2 de julio de 1594) de prohibir por completo la obra de Patrizi e incluirla en el Ín-dice, donde aparecería en la edición de 1596 con la cláusula más indulgente "Donec corrigatur", corrección que nunca tuvo lugar. La condena de 1594 es contemporánea a la publicación del extenso tratado *De Platone caute legendo* de Giovanni Battista Crispo (1550-1598), obra que fue presentada con el apoyo del Maestro del Sacro Palacio junto al de destacadas figuras de la teología y la filosofía: Francisco de Toledo, Bellarmino, Baronio, Possevino, todos ellos jesuitas salvo Baronio[46].

En estas circunstancias no es extraño que Galileo (1564-1642), tras haber recibido el *Mysterium Cosmographicum* de Kepler (1571-1630) en 1597, respondiera que pese a ser copernicano desde hacía ya algunos años y habiendo descubierto a partir del movimiento de la Tierra las causas de muchos fenómenos físicos que resultan inexplicables por las opiniones comunes, prefería no publicarlos:

> intimidado por la fortuna de nuestro maestro Copérnico, quien, pese a ser encumbrado por algunos a fama inmortal, fue despreciado y rechazado por un número infinito (pues tal es la multitud de necios). Sin duda me atrevería a hacer públicas mis consideraciones si hubiera más hombres como tú. Pero como no los hay, renunciaré a una empresa de ese tipo[47].

En su respuesta del 13 de octubre del mismo año, Kepler se hizo cargo de las dificultades de Galileo en Italia: «Si Italia te resulta menos apta para publicar, y si están a punto de sobrevenirte otros obstáculos, tal vez Alemania nos conceda tal libertad»[48]. Galileo, sin embargo, no respondió y rompió todas las relaciones con Kepler, entrando en la fase que Maurice Clavelin denominó de «copernicanismo

---

[46] Véase Rotondò, «Cultura umanistica e difficoltà dei censori: Censura ecclesiastica e discussioni cinquecentesche sul platonismo», cit. (nota 45), pp. 45-49; S. Ricci, *Inquisitori, censori, filosofi sullo scenario della Controriforma*, cit. (nota 44), pp. 351 s.

[47] «fortuna ipsius Copernici, praeceptoris nostri, perterritus, qui, licet sibi apud aliquos immortalem famam paraverit, apud infinitos tamen (tantus enim est stultorum numerus) ridendus et explodendus prodiit. Auderem profecto meas cogitationes promere, si plures, qualis tu es, exstarent: at cum non sint, huiusmodi negotio supersedebo», epístola del 4 agosto 1597 en Galileo Galilei, *Opere*, edición nacional al cuidado de A. Favaro, 20 vols., Barbèra, Firenze 1890-1909, vol. X, carta nº 57, p. 68. Véase asimismo M. Bucciantini, *Galileo e Keplero: Filosofia, cosmología e teología nell'età della Controriforma*, Einaudi, Turín 2003, pp. 49-68.

[48] Epístola nº 59 en Galileo, *Opere*, vol. X, p. 70: «Si tibi Italia minus est idonea ad publicationem, et si aliqua habiturus es impedimenta, forsan Germania nobis hanc libertatem concedet».

silencioso»[49], para emerger solo cuando, gracias a las observaciones con el telescopio, y en particular al descubrimiento del aspecto terrestre de la Luna y los satélites de Júpiter, se sintió en condiciones de darse a conocer a la opinión pública con el *Sidereus nuncius* (Venecia, 1610) y proclamar la verdad de la configuración heliocéntrica del universo, sosteniendo posteriormente que el descubrimiento de las fases de Venus y las manchas solares hacía aún más cierto el heliocentrismo.

Aun así, el *Sidereus nuncius* tuvo que hacer frente a una fuerte resistencia inicial en Italia, que cuestionaba la credibilidad de las observaciones telescópicas y la interpretación que Galileo hacía de ellas. En esta difícil situación, Kepler aprobó las observaciones de Galileo y su interpretación con la *Dissertatio cum nuncio sidereo* (Praga 1610). Y no sólo eso, sino que, yendo más allá de la prudencia metodológica y 'política' de Galileo, Kepler extrajo consecuencias sobre la habitabilidad de los cuerpos celestes que resultaban especialmente peligrosas en el contexto católico (recordemos la enérgica refutación, por razones teológicas, de la pluralidad de los mundos por parte de Melanchthon en *Initia doctrinae physicae* ya en 1549 y la condena de esta tesis en la sentencia a Bruno)[50]. Kepler, a pesar de todo, ya en el frontispicio de su *Dissertatio* hizo referencia a la *libertas philosophandi* donde –con pleno conocimiento– repitió la sentencia de Alcino en el original griego: «Es necesario que quienes se propongan filosofar sean libres de pensamiento» [Figura 3, pág. sig.]. Quiero subrayar esto, porque es el hilo de continuidad que me ha llevado a iniciar esta presentación con la *Narratio prima* de Rheticus y su reclamo a Alcino, cuya frase deviene un emblema copernicano desde este momento o incluso antes, es decir, desde 1596, cuando se reprodujo el frontispicio de la *Narratio prima* en su cuarta edición, acompañando al *Mysterium cosmographicum* de Kepler a través de la edición de Michael Maestlin (1550-1631). Y el mismo Kepler remachó la idea en la conclusión de su «Aviso al lector»: «Nadie suponga que, por esta libertad mía de estar de acuerdo con Galileo, me propongo privar a otros de su derecho a estar en desacuerdo con él. Lo he alabado, mas todos los hombres son libres de decidir por sí mismos»[51].

---

[49] M. Clavelin, *Galilée copernicien*, Albin Michel, París 2004, p. 16.

[50] Melanchthon, *Initia doctrinae physicae*, cit. (nota 12), cols. 220-221; A. Martínez, «Giordano Bruno and the heresy of the many worlds», *Annals of Science*, 73 (2016), pp. 345-374.

[51] J. Kepler, *Dissertatio cum nuncio sidereo*, en J. Kepler, *Gesammelte Werke*, ed. M. Caspar y otros., Beck, Munich, vol. IV, p. 287: «Nemo autem existimet, me hac mea libertate assentiendi Galilaeo, dissentiendi ab ipso libertatem aliis ereptum ire. Salvo cuiusque iudicio illum laudavi».

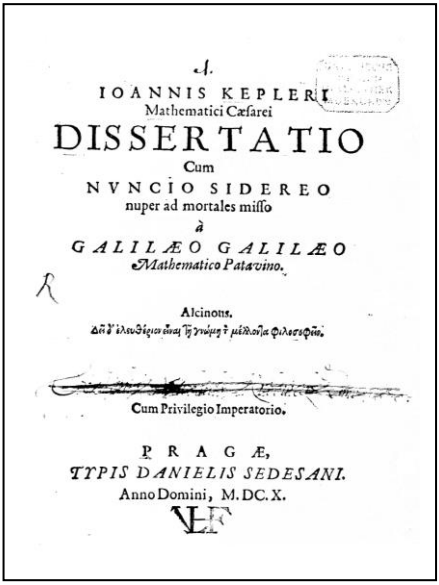

A.
IOANNIS KEPLERI
Mathematici Cæsarei
DISSERTATIO
Cum
NVNCIO SIDEREO
nuper ad mortales missо
à
GALILÆO GALILÆO
Mathematico Patavino.
Alcinous.
Δεῖ δ' ἐλευθέριον εἶναι τῇ γνώμῃ τὸ μέλλοντα φιλοσοφεῖν.
Cum Privilegio Imperatorio.
PRAGÆ,
TYPIS DANIELIS SEDESANI.
Anno Domini, M. DC. X.

Figura 3: Kepler, *Dissertatio cum nuncio sidereo*, Praga 1610, frontispicio (Bayerische Staatsbibliothek, München)

Kepler repitió la misma convicción en una breve carta (junio de 1610) a Martin Horky, uno de los primeros detractores de Galileo: «Persistes en tus prime-ras dudas sobre las estrellas de Galileo; no me sorprende ni te culpo por ello: las opiniones de los que practican la filosofía deben ser libres. Mas si quieres escucharme, la buena fe [*candor*] tiene su lugar junto a la libertad»[52]. Puede dudarse, sin embargo, que el candor o la sinceridad siempre estuvieran presentes en los detractores del copernicanismo y de Galileo en Roma e Italia. Esta era al menos la convicción de Galileo cuando escribió a Benedetto Castelli (1578-1643) en diciembre de 1613 y a Cristina de Lorena (1565-1637) en 1615.

Ante esta terrible amenaza, dirigida tanto contra su persona como contra la concepción copernicana, cuya condena por la autoridad eclesiástica estaba siendo solicitada como doctrina falsa y herética por su contradicción con la letra de la Escritura, Galileo pide explícitamente **una sola vez** que no se violente «el libre filosofar sobre las cosas del mundo y la naturaleza, como si ya hubieran sido encon-

[52] «Haeres tu quidem adhuc in pristina dubitatione super Galilei syderibus: non miror nec culpo: philosophantium sententias oportet esse liberas. At si me respicis, simul et candor bene stat iuxta libertatem», Kepler, *Gesammelte Werke*, cit., (nota 51), vol. XIV, carta nº 580, p. 315.

tradas y reveladas con certeza todas ellas»[53]. Y retomando tal vez el gesto de Kepler, también Galileo citó en su *Discorso intorno alle cose, che stanno in sù l'acqua* (1612) la sentencia de Alcino: «y bien cierta es la sentencia de Alcino, que el filosofar quiere ser libre»[54]. Del mismo modo, y esta vez **repetidamente**, Galileo insistió en el sentido de responsabilidad con el que las autoridades y los científicos naturales, cada uno en su lugar, deben afrontar el problema. Por lo que respecta a este último, Galileo (como antes Bruno) declaró, **una sola vez también**, la necesidad de no llevar el debate al pueblo y de no tratar de convencerlo de la verdad de una opinión que está más allá de su capacidad:

> ni se puede pretender apartarlo [al vulgo de la inmovilidad de la Tierra], no siendo capaz de las razones contrarias, dependientes de demasiadas observaciones exquisitas y demostraciones sutiles, apoyadas en abstracciones, que para ser concebidas requieren demasiado vigor imaginativo. Por lo que, cuando entre los sabios fuese más que cierta y probada la estabilidad del Sol y el movimiento de la Tierra, sería de todas formas necesario, a fin de mantener el crédito del numerosísimo vulgo, decir lo contrario[55].

Sin embargo, Galileo hizo constante hincapié en estas cartas sobre la responsabilidad de la Iglesia (de los santos padres y del Papa) de no dejarse llevar por las declaraciones de acusadores desconocedores del problema astronómico y de no condenar –como si se tratara de una cuestión de fe incognoscible por la razón natural– una doctrina sobre una cuestión natural que, aunque todavía es objeto de debate entre los especialistas, puede resolverse y está en vías de solución a través de experiencias sensibles y demostraciones necesarias. Galileo confronta, por tanto, a la alta jerarquía eclesiástica con su responsabilidad y la pone ante el espejo del prudente comportamiento de los santos Padres del pasado (en particular de San Agustín),

---

[53] Galileo, *Lettera a Cristina di Lorena*, in *Opere*, cit. (nota 47), vol. V, p. 321: «il libero filosofare circa le cose del mondo e della natura, quasi che elleno sien di già state con certezza ritrovate e palesate tutte». Véase también Galileo Galilei, *Scienza e religione: Scritti copernicani*, edición de M. Bucciantini y M. Camerota, Donzelli, Roma 2009, p. 49.

[54] Galileo, *Opere*, cit. (nota 47), vol. IV, p. 65.

[55] Galileo, *Lettera a Cristina di Lorena*, in *Opere*, cit. (nota 47), vol. V, pp. 332 s.: «nè si può pur tentar di rimuoverlo [al vulgo de la inmovilidad de la Tierra], non sendo capace delle ragioni contrarie, dependenti da troppo esquisite osservazioni e sottili dimostrazioni, appogiate sopra astrazioni, che ad esser concepite richieggon troppo gagliarda imaginativa. Per lo che, quando bene appresso i sapienti fusse più che certa e dimostrata la stabilità del Sole e'l moto della Terra, bisognerebbe ad ogni modo, per mantenersi il credito appresso il numerosissimo volgo, proferire il contrario»; *Scienza e religione: Scritti copernicani*, cit. (nota 53), p. 64.

que recomendaron no condenar, por presunta incompatibilidad con la letra de las Escrituras, doctrinas naturales que en el futuro podrían revelarse verdaderas. En consecuencia, Galileo declara:

> Estimo que se obraría muy prudentemente si no se permitiera a nadie comprometer los lugares de la Escritura y obligarles en cierto modo a tener que apoyar estas o aquellas conclusiones naturales, una vez que el sentido y las razones demostrativas y necesarias pudieran mostrarnos lo contrario. Pues ¿quién querrá poner coto al ingenio humano? ¿Quién querrá afirmar que ya se ha visto y conocido todo lo que hay en el mundo de sensato y cognoscible?[56].

Indudablemente Galileo estaba brindando saludables consejos que no fueron escuchados. Aquí, sin embargo, debemos tener en cuenta el contexto histórico-político europeo a fin de comprender cabalmente la decisión del Santo Oficio y de la Congregación del Índice. Como ha mostrado recientemente Franco Motta,

> the hermeneutical issue raised by Copernican cosmology occurred at a moment in history when the Roman Church was in deep crisis caused by what one might describe as an «excess of sovereignty» in the person of the pope, as had been envisaged by Catholic controversialist theology in the late 16th century on the basis of the theological-political theory of the judge of controversies. This claim to sovereignty triggered a reaction from the defenders of temporal power […] but in Rome the very idea of the separation and respective autonomy of the two forms of power was perceived as a challenge to the full spiritual sovereignty of the pope. [...] I therefore believe it is plausible to argue that this perception reflected –at least by analogy– on Galileo's hermeneutical proposals, causing a reaction that was aimed at preventing another sphere of jurisdiction (in this case the relationship between nature and Scripture) from being substracted from the highest judge of faith [i.e. el Papa como *iudex controversiarum*][57].

---

[56] Galileo, *Lettera a Cristina di Lorena*, in *Opere*, cit. (nota 47), vol. V, p. 320: «crederei che fusse molto prudentemente fatto se non si permettesse ad alcuno impegnare i luoghi della Scrittura ed in certo modo obligargli a dover sostener per vere queste o quelle conclusioni naturali, delle quali una volta il senso e le ragioni dimostrative e necessarie ci potessero manifestare il contrario. E chi vuol por termine alli umani ingegni? chi vorrà asserire, già essersi veduto e saputo tutto quello che è al mondo di sensibile e di scibile?»; *Scienza e religione: Scritti copernicani*, cit. (nota 53), p. 48.

[57] F. Motta, «Nature, faith and the judge of faith: Some Considerations on the Historical-political Context of Copernicus' Condemnation», in *Copernicus Banned: The Entangled Matter of the Anti-Copernican Decree of 1616*, cit. (nota 42), p. 99.

La doctrina copernicana fue condenada en marzo de 1616 como falsa y contraria a las Escrituras y el *De revolutionibus* prohibido «donec corrigatur». Pocas semanas antes, en una sesión de la Accademia dei Lincei celebrada el 26 de enero en presencia de Galileo, el Príncipe Federico Cesi había deplorado la sumisión de los intelectos a la autoridad de un maestro indiscutible: «si prestamos nuestros oídos a la veneración de otros –decía– restarán muchas menos esperanzas de que podamos manumitir nuestro intelecto subyugado; quedaremos así totalmente impedidos en la adquisición de la sabiduría»[58]. Contra esto, Cesi reivindicaba el programa Linceo:

> Y sobre todo, se procederá siempre adelante mediante el uso de nuestro propio intelecto, filosofando con toda sinceridad, sin pasión alguna que pueda desviarnos de la búsqueda de la verdad, no inclinándonos más por un autor o escuela que por otra, mas con idéntica disposición hacia cualquier persona, se ponderarán siempre las cosas mismas y las razones, sin que estas se vean agravadas o aligeradas por la mera autoridad de quienes las presentan[59].

Se trataba en definitiva de la reivindicación de esa «libertas philosophandi in naturalibus» que Cesi había señalado a Galileo en una carta del año anterior como común denominador de la Academia[60].

---

[58] F. Cesi, *Il natural desiderio del sapere / The Natural Desire for Knowledge*, testo bilingüe, Pontifica Academia Scientiarum, Città del Vaticano 2003, p. 114.

[59] Ibid., p. 128: «Et sopra tutto si procederà sempre avanti col proprio intelletto filosofan-do con ogni sincerità, senz'alcuna passione che possa alterarne nel ritrovamento del vero, affettionandosi più ad un autore, più ad una setta che all'altra, ma con ugual disposition sempre a qualsisia persona si ponderaranno sempre le cose stesse e le ragioni senza che vengano o aggravate o allegirite punto dall'autorità di chi le presenta». Sobre Federico Cesi y la *Accademia dei Lincei* remitimos a S. Ricci, *«Una filosofica milizia»: Tre studi sull'Accademia dei Lincei*, Campanotto Editore, Udine 1994. Sobre la relación intelectual entre Cesi y Galileo es ahora fundamental P. Galluzzi, *«Libertà di filosofare 'in naturalibus'»: I mondi paralleli di Cesi e Galileo*, Scienze e Lettere, Roma 2014.

[60] Federico Cesi a Galileo, carta del 7 marzo 1615: «Lo scrittore [padre Foscarini] reputa per Copernicei tutti i S.ri compagni, ancorché ciò non sia, professandosi solo comunemente libertà di filosofare in naturalibus», Galileo, *Opere*, cit. (nota 47), vol. VIII, p. 357. Lamentablemente, no podemos considerar aquí con la extensión que merece la defensa de la *libertas philosophandi* por Tommaso Campanella a propósito de Telesio y Galileo. Al respecto véase Campanella, *Sintagma dei miei libri e sul corretto modo di apprendere. De libris propriis et recta ratione studendi syntagma*, edición de G. Ernst, Fabrizio Serra, Pisa-Roma 2007, p. 33: «Telesius me delectavit, tum ob libertatem philosophandi, tum quia ex rerum natura, non ex dictis hominum pendere»; *Apologia pro Galileo. Apologie de Galilée*, edición y traducción de M.-P. Lerner, Les Belles Lettres, París 2001, p. 71: «Si libertas philosophandi plus viget in Christianismo, quam in caeteris nationibus, ut probatum est: quicunque

Galileo también había invocado a Séneca en su carta a Cristina de Lorena[61]. En esos años Séneca deviene en Alemania un adalid de la *libertas philosophandi* para aquellos matemáticos innovadores en materia de teoría cometaria. Se enfrentaban a la defensa intransigente de la teoría cometaria aristotélica y de la inmutabilidad natural de los cielos por parte de Bartholomaeus Keckermann (ca. 1572-1609), uno de los autores más populares de libros de texto de filosofía natural a principios del siglo XVII. Keckermann se opuso a las pretensiones de los matemáticos contemporáneos (en particular de los astrónomos) de refutar la filosofía natural aristotélica por medio de una nueva teoría cometaria basada en la medición geométrica de la paralaje y la eliminación de la inmutabilidad celeste que el aristotelismo asumía. Keckermann había dicho en sus *Disputationes philosophicae*, publicadas en 1606:

> Quisiera ardientemente que esta opinión de los humos elevados hasta el mismo éter, confundidos con ese purísimo cuerpo celeste y allí mismo encendidos, o no fuera escuchada en absoluto o que se completara en las escuelas de filosofía con esta solemne fórmula: NO CONSTA. No es tan fácil, en efecto, restablecer las buenas disciplinas como destruirlas[62].

La aparición de un nuevo cometa de gran luminosidad a finales de 1618 propició la publicación de un gran número de tratados en toda Alemania. Numerosos partidarios de la posición celeste de los cometas –todos ellos matemáticos– reacciona-

---

philosophantibus leges et metas praescribit ex proprio arbitratu […], is non modo irrationabiliter et perniciose, sed etiam impie se habet».

[61] Galileo, *Lettera a Cristina di Lorena*, in *Opere*, cit. (nota 47), vol. V, p. 321; *Scienza e religione: Scritti copernicani*, cit. (nota 53), p. 51: «Seneca, eminentissimo filosofo, nel libro *De cometis*, ci avvertisce, doversi con grandissima diligenza cercar di venire in certeza, se sia il cielo o la Terra in cui risegga la diurna conversione». Hay traducción española: *Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión*, traducción, introducción y notas de M. González García, Alianza Editorial, Madrid 2006, p. 103.

[62] B. Keckermann, «Diaskepsis De observationibus cometarum», tesis 9, en Keckermann, *Disputationes philosophicae, Physicae praesertim, quae in Gymnasio Dantiscano ad Lectionum Philosophicarum cursum paulo plus biennio publicè institutae et habitae sunt, sub praesidio Bartholomaei Keckermanni*, Apud Guilielmum Antonium, Hanau 1606, p. 381: «Vehementer optem istam de fumis ad ipsum usque aethera evectis, cumque purissimo illo corpore caelesti confusis, ibidemque accensis, opinionem vel non audiri plane, vel ampliari saltem in philosophorum scholis cum illa solemni formula: NON LIQUET; neque enim tam facile restaurantur bonae disciplinae, quam convelluntur». Sobre la posición de Keckermann puede verse M. Á. Granada, «Bartholomaeus Keckermann and Christoph Hunichius on Novas and Comets at the Beginning of the 17th Century: Two Opposing Views on the Relation Between Natural Philosophy and Mathematics», en P. D. Omodeo-V. Wels, eds., *Natural Knowledge and Aristotelianism at Early Modern Protestant Universities*, cit. (nota 12), pp. 209-234.

ron por escrito contra la postura de Keckermann: Philip Müller (1585-1659), profesor de matemáticas en Leipzig, Johannes Döling en una disputa en la Universidad de Greifswald e Isaac Habrecht (1589-1633) en Estrasburgo[63]. A ellos puede añadirse Michael Maestlin, con su tratado manuscrito sobre el cometa de 1618[64], así como el joven Wilhelm Schickard (1592-1635) con su tratado manuscrito sobre el mismo cometa[65], y Johannes Kepler con su obra *De cometis* impresa en 1619. Todos apelaron a la autoridad de las *Naturales quaestiones* de Séneca para defender la libertad de filosofar y la idea asociada de progreso científico. Así Kepler: «Erit qui demonstret aliquando, in quibus Cometae partibus errent, cur tam seducti a caeteris eant, quanti qualesque sint. Contenti simus inuentis: aliquid veritati et posteri conferant»[66] [Figura 4, pag. sig.].

Algunos meses antes, Kepler había reivindicado con fuerza, en contra de las pretensiones de los teólogos, la libertad de filosofar en su *Responsio ad Ingoli*:

> Para concluir brevemente y con pocas palabras la respuesta a los argumentos teológicos [contra el movimiento de la Tierra]: o no se debió permitir a los cristianos que fueran astrónomos […] o concedida una vez la libertad de indagar la verdad de las cosas celestes, ningún derecho ya se reservará para sí misma la Teología de coartar la indagación de la verdad dentro de unos límites estrechos o de establecer leyes nacidas en la Teología para la ciencia astronómica, que es de un género com-

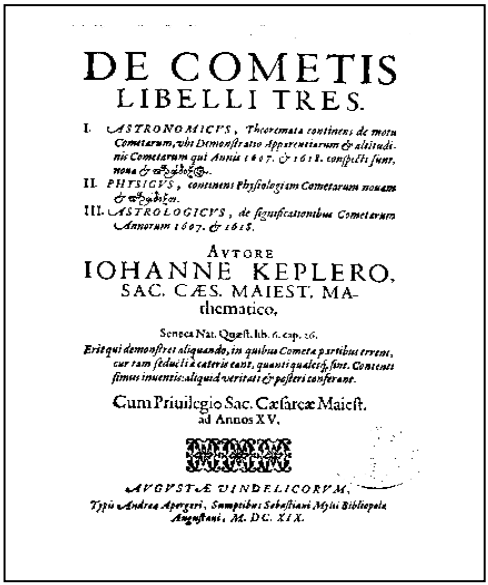
[63] Sobre la literatura impresa en Alemania relativa a los cometas de 1618 remitimos a M. Gindhart, *Das Kometenjahr 1618: Antikes und zeitgenössisches Wissen in der frühneuzeitlichen Kometenliteratur des deutschsprachigen Raumes*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden 2016.

[64] Sobre este tratado manuscrito de Maestlin véase M. Á. Granada, «Michael Maestlin and the Comet of 1618», en *Unifying Heaven and Earth: Studies in the History of Early Modern Cosmology*, edición de M. Á. Granada, P. J. Boner y D. Tessicini, Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona 2016, pp. 239-290.

[65] W. Schickard, *Cometen Beschreibung In zwen underschidliche Partes abgetheilt, deren Erster Von denselbigen ins gemein: der Ander Von allen Insonderheit, sonderlich aber denen drey Jüngsten, In abgeloffenen 1618 Jahr erschienen, aussführlich handelt* (Ms. Cod. math. qt. 43, Württembergische Landesbibliothek Stuttgart).

[66] J. Kepler, *De cometis libelli tres*, Typis Andreae Apergeri, Augsburgo 1619, ahora en Kepler, *Gesammelte Werke*, cit. (nota 51), vol. VIII, p. 131; cfr. L. A. Séneca, *Naturales quaestiones*, texto revisado y traducido por C. Codoñer Merino, C.S.I.C., Madrid 1979, VII, 25, 7: «Habrá quien alguna vez llegue a explicar por qué regiones se desplazan los cometas, por qué su rumbo incierto es tan distante del de los otros, cuál es su tamaño y cómo son. Contentémonos con lo descubierto; que aporten también algo a la verdad los que vengan detrás de nosotros», vol. II, p. 157.

pletamente diferente. Tal cosa sería como dar la misma cosa con la mano derecha y arrebatarla de nuevo con la izquierda[67].



DE COMETIS
LIBELLI TRES.

I. ASTRONOMICVS, Theoremata continens de motu Cometarum, vbi Demonstratio Apparentiarum & altitudinis Cometarum qui Annis 1607. & 1618. conspecti sunt, noua & [illegible].
II. PHYSICVS, continens Physiologiam Cometarum nouam & [illegible].
III. ASTROLOGICVS, de significationibus Cometarum Annorum 1607. & 1618.

AVTORE
IOHANNE KEPLERO,
SAC. CÆS. MAIEST. MAthematico,

Seneca Nat. Quæst. lib. 6. cap. 26.
Erit qui demonstret aliquando, in quibus Cometæ partibus errent, cur tam seduci à cæteris eant, quanti qualesq; sint. Contenti simus inuentis: aliquid veritati & posteri conferant.

Cum Priuilegio Sac. Cæsareæ Maiest. ad Annos XV.

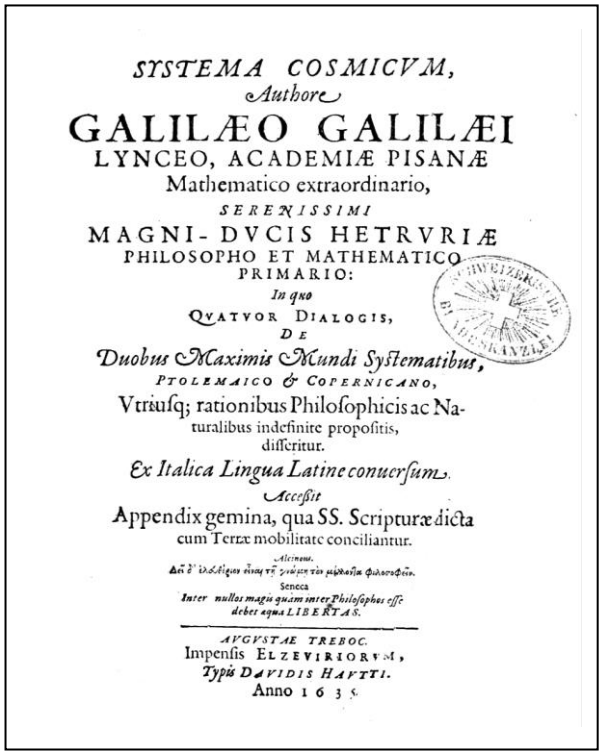
AVGVSTÆ VINDELICORVM,
Typis Andreæ Apergeri, Sumptibus Sebastiani Mylii Bibliopolæ Augustani, M. DC. XIX.

Figura 4: Johannes Kepler, *De cometis libelli tres*, Augsburgo 1619, frontispicio (e-rara.ch)

Como es sabido, la posterior tentativa de Galileo de defender el copernicanismo en el *Dialogo dei massimi sistemi* (1632) fracasó. Él y su obra fueron condenados en 1633, pero dos años más tarde se publicó en Estrasburgo la traducción latina del *Dialogo* (bajo el título de *Systema cosmicum*), acompañada de dos apéndices en los que «las declaraciones de la Sagrada Escritura se conciliaban con la movilidad de la tierra». Estos apéndices eran la defensa de la conciliación llevada a cabo por Kepler en la Introducción a la *Astronomia nova* (1609), y la *Lettera sopra l'opinio-*

[67] J. Kepler, *Responsio ad Ingoli disputationem de Systemate*, in Kepler, *Gesammelte Werke*, cit. (nota 51), vol. XX/1, p. 180: «Ut breviter, et uno verbo concludam responsionem ad argumenta theologica, aut non fuit concedendum Christianis ut essent Astronomi […], aut libertate semel data veritatis rerum caelestium indagandae, nullum ius sibi servabit Theologia coercendi veritatis indagationem intra angustas metas, aut leges in Theologia natas praefigendi astronomicae scientiae toto genere diversissimae, quod esset rem eandem dextra manu porrigere, sinistra rursus eripere».

ne de' Pittagorici e del Copernico del padre carmelita Paolo Antonio Foscarini (1615), totalmente prohibida por el decreto de 1616. En el frontispicio [Figura 5, pag. sig.] de esta edición se incluyeron dos lemas como emblema de la obra: en primer lugar, la sentencia de Alcino, que ya hemos encontrado en Rheticus y Kepler como emblema del copernicanismo; en segundo lugar, un pasaje de las *Naturales quaestiones* de Séneca: «Inter nullos magis quam inter philosophos esse debet aequa LIBERTAS».[68]



SYSTEMA COSMICVM,
Authore
GALILÆO GALILÆI
LYNCEO, ACADEMIÆ PISANÆ
Mathematico extraordinario,
SERENISSIMI
MAGNI- DVCIS HETRVRIÆ
PHILOSOPHO ET MATHEMATICO
PRIMARIO:
In quo
QVATVOR DIALOGIS,
DE
Duobus Maximis Mundi Systematibus,
PTOLEMAICO & COPERNICANO,
Vtriusq; rationibus Philosophicis ac Naturalibus indefinite propositis, disseritur.
Ex Italica Lingua Latine conuersum.
Accessit
Appendix gemina, qua SS. Scripturæ dicta cum Terræ mobilitate conciliantur.
Alcinous.
Δεῖ δ' ἐλεύθερον εἶναι τῇ γνώμῃ τὸν μέλλοντα φιλοσοφεῖν.
Seneca
Inter nullos magis quàm inter Philosophos esse debet æqua LIBERTAS.
AVGVSTAE TREBOC.
Impensis ELZEVIRIORVM,
Typis DAVIDIS HAVTTI.
Anno 1635.

Figura 5: Galileo Galilei, *Systema cosmicum*, Estrasburgo 1635, frontispicio (e-rara. ch)

[68] L. A. Seneca, *Naturales quaestiones*, cit. (nota 66), IV B, 3, 6 (vol. II, p. 36): «entre nadie debe existir mayor igualdad de derechos que entre los filósofos».

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abellán, Joaquín: 170, 234.
Abirón: 107.
Abraham: 92, 93, 178, 179, 211, 219.
Abulafia, Abraham: 74, 95.
Abumaron: 77, 78
Adán: 82, 83, 86, 129, 177-179, 196, 211.
Adelandus Árabe: 77, 78.
Aglaofemo: 22, 61, 65, 68.
Agricola, Rodolfo: 19.
Agrippa de Nettesheim, Heinrich Cornelius: 247, 249.
Akopyan, Ovanes: 90.
Alberto Magno: 77, 279
Alcibíades: 20, 21, 72, 150, 151, 160.
Alcino: 373, 376, 391, 393, 399.
Alejandro de Afrodisia: 67, 77, 78.
Alejandro Magno: 43, 46, 137, 138.
Alejandro VI: 79, 123.
Alemanno, Johanan: 75.
Alexandre, Charles: 33, 37, 58, 134.
Alfarabi: 77
Allen, M. J. B.: 89
Allen, P. S.: 18, 157, 151.
Alonso, Dámaso: 21, 153.
Alpetragius: 295.
Alsted, Johann Heinrich: 221, 226.
Álvarez Turienzo, Saturnino: 177.
Ammonio: 77.
Apuleyo: 62.
Acquaviva, Claudio: 384.
Aquilecchia, Giovanni: 209, 301, 311, 328, 386-389.
Arato: 354.
Arcesilao: 257.
Areopagita, Dionisio: 184, 341.
Aristóteles: 15, 27, 28, 30, 33-35, 40-42, 46, 47, 50, 51, 65, 67-70, 77, 87, 89, 91, 133, 156, 186, 188, 190-192, 203, 228, 230, 231, 233, 234, 241, 255, 256, 262, 268, 281, 289, 291, 293, 297, 298, 302, 309, 316, 321, 325, 333, 349-351, 355, 356, 364, 382, 384.
Arón: 108.
Artese, Luciano: 282.
Assmann, Jan: 45, 180.
Aston, Mary: 208.
Atlas: 61.
Augusto, Octavio César: 206.
Avempace: 77.
Averroes: 15, 34, 67, 72, 73, 77, 78, 104, 193, 389.
Avicebrón: 350.
Avicena: 34, 65, 73, 77

Bacon, Francis: 240-242, 245, 260, 267, 280, 293
Badaloni, Nicola: 345.
Bainton, Roland: 383.
Barbaro, Ermolao: 72.
Barbuto, Marcelo: 9, 41, 59, 98, 118.
Bausi, Francesco: 15, 34, 58, 59, 70, 72, 78, 79, 82, 101, 104, 105, 113, 119-123, 125, 126, 139.
Bayle, Pierre: 130.
Bayod, Jordi: 145, 253, 254, 263.
Baxter, Richard: 240.
Becchi, Ricciardo: 109, 114.
Bellarmino, Roberto: 229, 232, 339, 389, 390
Benedetti, Giambattista: 232.
Benítez Grobet, Laura: 10.
Benivieni, Girolamo: 76, 88.
Besarión, Basilio: 32.
Besnier, Bernard: 256, 257.
Beza, Teodoro de: 204, 205.
Bianchi, Luca: 80, 130.

Biondi, Albano: 77.
Black, Crofton: 74, 86, 92, 94, 95.
Blackwell, Richard J.: 230, 384.
Blumenberg, Hans: 224, 329.
Bodin, Jean: 254.
Boecio: 17.
Bondì, Roberto: 271, 273, 275, 280, 287, 297, 310.
Boner, Patrick J.: 206, 209, 223, 313, 397.
Borgia, César: 106, 123, 124, 126.
Boulnois, Olivier: 315.
Boyle, Robert: 245.
Bracciolini, Poggio: 104, 105.
Brahe, Tycho: 7, 188, 233, 307, 308.
Buonaccorsi, Biagio: 76.
Branca, Vittore: 71.
Brown, Alison: 109, 114.
Bruno, Giordano: 7, 10, 14, 25-28, 31, 39-42, 46, 47, 49, 51-53, 56, 57, 58, 59, 72, 78, 115, 136, 164, 180, 186, 188-190, 193, 197, 199, 200, 204, 209, 210, 217, 233, 245, 254, 255, 263, 288, 292, 293, 296, 297, 299, 301-305, 308, 309, 311, 315, 316, 324, 325, 327-337, 340-369, 385-389, 391, 393.
Bucciantini, Massimo: 390, 393.
Bucer, Martin: 244.
Budé, Guillaume: 156.
Burgos, Pablo de (Pablo de Santa María): 210, 211, 213.
Burmeister, Karl Heinz: 373, 376.
Bydén, Börje: 31, 59.

Calcidio: 39, 322.
Calicles: 72.
Calvino, Juan: 204, 232, 238, 244, 383.
Camerarius, Joachim: 235.
Camerota, Michele: 393.
Campanella, Tommaso: 217, 218, 266, 292, 293, 297, 305-309, 313, 395.
Camporeale, Salvatore, I.: 18.
Canone, Eugenio: 59, 204, 312, 328, 365, 370, 371
Cantelli, Giorgio: 130.
Canziani, Guido: 10, 59, 311.
Capito, Wolfgang: 170.
Carafa, Fernando: 261, 289.
Cardano, Girolamo: 251, 264.
Carion, Johannes: 201, 213
Carlomagno: 205-207.
Carlos de Habsburgo: 153, 158
Carlos VIII (rey de Francia): 90, 114
Carlstadt, Andreas von: 234.
Carnéades: 257, 258.
Carvalho, Joaquim de: 249, 257, 260.
Casavecchia, Filippo: 99, 100, 118.
Castelli, Benedetto: 392.
Castellion, Sebastian: 188, 244, 383, 384
Cayetano, Tomás de Vio: 338.
Cervantes, Miguel de: 131.
Cesi, Federico: 395.
Chabod, Federico: 99, 101, 118, 119, 121.
Chambers, Raymond W.: 153
Chariander, Georg: 32.
Charron, Pierre: 252.
Chiesara, Maria Lorenza: 257.
Cicerón: 15, 61, 193, 257.
Ciliberto, Michele: 324, 337, 370, 386
Ciro: 102, 106, 111, 126.
Cittadini, Antonio: 89.
Clavelin, Maurice: 390, 391.
Clavius, Christophorus: 258.
Clemente VIII (papa): 300, 339.
Colonna, Agapito: 16.
Colonna, Giovanni:15.
Comenius, Jan Amos: 242.
Conde, Francisco Javier: 121.
Connell, William J.: 97, 100, 118, 119, 175.
Constantino XI Paleólogo: 145.
Copenhaver, Brian P.: 188, 189.

Copérnico, Nicolás: 7, 27, 56, 90, 202, 203, 209, 215, 216, 227, 229, 230, 232, 263, 291, 302, 308, 316, 326, 341, 349, 357, 364, 373-382, 385, 386, 390, 399.
Coré: 107.
Corneo, Andrea: 72, 75.
Corsano, Antonio: 282.
Courtenay, William J.: 204, 315.
Crispo, Giovanni Battista: 339, 390.
Cristo: 14-16, 20, 28, 31, 43, 50, 51, 56, 62, 74, 82-84, 86, 87, 92-95, 103, 104, 112, 115, 133, 148, 150, 151, 153, 154, 157, 159-161, 168-174, 184, 194-196, 198, 200-202, 204-214, 216, 218, 219, 229, 233, 245, 250, 251, 302, 356-358, 383.
Crociata, Mariano: 177, 192, 200.
Cusa, Nicolás de: 170, 304, 351-353, 370
Cutinelli-Rendina, Emanuele: 99, 121, 125

D'Ascia, Luca: 19, 20.
Damanti, Alfredo: 382
Damascio: 34.
Danielson, Dennis: 376.
Dante: 70, 98, 118, 130, 167.
Darwin, Charles: 366.
Dasypodius, Konrad: 202.
Datán: 107.
De Anna, Gabriele: 287, 290
Deason, G. B.: 241.
Debus, Allen G.: 243.
De Franco, Luigi: 265, 270, 271, 274, 277-281, 285, 289, 290, 292, 293, 295-297, 310.
de Grazia, Sebastian: 103, 112, 140.
de Lubac, Henri: 80-82, 87, 91.
de Panizza Lorch, Maristella: 166.
Del Prete, Antonella: 305, 345, 347, 358, 370.
Demócrito: 168.
Deppermann, Klaus: 202.
Descartes, René: 232, 239, 348, 365
Descendre, Romain: 125
Di Napoli, Giovanni: 77, 79, 83, 87, 89, 177, 273, 274, 282.
Digges, Thomas: 385.
Dinant, David de: 350.
Diodoro Sículo: 159, 190.
Diógenes Laercio: 165, 166, 257.
Döling, Johannes: 397.
Domínguez, Atilano: 174.
Donatus, Bernardus: 32.
Dracón: 104.
Dury, John: 243.

Eber, Paul: 380.
Eduardo VI (rey de Inglaterra): 244, 383.
Egidio Romano: 77.
Eisenmenger, Samuel: 7, 217, 218.
Elia del Medigo: 68, 73, 74.
Elías: 93, 201, 205, 208, 210-219.
Enrique de Gante: 77.
Enrique de Navarra: 57
Enrique VIII (rey de Inglaterra): 148, 156, 244.
Epicuro: 166-169
Erasmo de Rotterdam: 14, 15, 17-21, 24, 72, 129, 147-164, 166-172, 174, 175, 239, 244, 249, 379, 380, 383, 386
Ernst, Germana: 7, 205, 217, 266, 309, 312, 313, 371, 395
Escoto, Juan (Duns Scoto): 72, 77.
Estienne, Henri: 247, 257.
Estrabón: 180.
Euclides: 258, 373.
Eugenio IV (papa): 29, 63.
Eumolpo: 22.

Fabbri, Natacha: 388, 389.

Faur, José: 249, 250, 253, 254.
Felipe III (rey de España): 132.
Ferguson, Wallace K.: 17, 25.
Ficino, Marsilio: 10, 14, 21-24, 29, 30, 34, 44, 45, 49, 59, 61-64, 67-69, 74-76, 81, 82, 87-89, 93, 158, 159, 170, 171, 179, 181-185, 187, 189, 190, 200, 211, 212, 269, 282, 283, 285, 288, 291, 297, 298, 306, 349, 357-361, 363, 370.
Filelfo, Francesco: 18.
Filipo de Macedonia: 46.
Filolao: 61.
Filópono, Juan: 296, 325.
Firpo, Luigi: 97, 297, 305, 311, 313, 340, 344, 389.
Flavio Mitrídates: 73, 74, 95, 212.
Foscarini, Paolo: 229, 232, 395, 399.
Frajese, Vittorio: 306, 313.
Freudenberger, Theobald: 177.
Froben, Johann: 21, 151, 153, 156.
Frosini, Flavio: 125.
Fukuyama, Francis: 173.
Funkenstein, Amos: 231.
Fürst, Dietmar: 201.

Galeno, Claudio: 236, 262, 265, 270.
Galileo Galilei: 217, 229, 230, 232, 239, 263, 307-309, 373, 382, 384, 390-396, 398, 399.
Galluzzi, Paolo: 395.
Gamble, R. C.: 232.
García, Eloy: 175.
García Estébanez, Emilio: 9, 154.
García Valverde, José Manuel: 104, 388.
Garcilaso de la Vega: 285, 286.
Garfagnini, Gian Carlo: 89.
Garin, Eugenio: 51, 59, 70, 76, 78, 79, 81-87, 91-94, 269, 282.
Garsias, Pietro: 79, 80.
Gassendi, Pierre: 167, 239, 260, 300.
Gasser, Achilles Pirmin: 376, 377.
Geerken, John H.: 105, 107, 112, 114.
Gemma, Cornelius: 208.
Gentile, Giovanni: 342, 350.
Gentile, Sebastiano: 45, 59, 285.
Gerard, Cornelius: 18.
Geveren, Sheltco à: 208.
Giachetti Assenza, Valeria: 267.
Giglioni, Guido: 289, 290.
Gilbert, Felix: 112, 122.
Gill, Joseph: 133.
Gilly, Carlos: 45, 59, 222.
Gindhart, Marion: 397.
Gingerich, Owen: 382.
Ginzburg, Carlo: 109.
Giustiniani, Benedetto: 341.
Goethe, Johann Wolfgang: 364.
Gómez, Carlos: 348.
González García, Moisés: 396.
Granada, Miguel Á.: 9, 10, 14, 20-22, 24-28, 40-42, 51, 57, 58, 59, 60, 63, 66, 67, 76, 81-83, 87, 97, 102, 105, 115, 118, 139, 140, 148, 164, 174, 177, 180, 183-184, 186, 188, 193, 197, 203, 204, 206, 208-210, 215, 218-221, 223, 239, 254, 260, 263, 269, 271, 273, 281, 292, 295, 296, 299, 301-306, 309-313, 325, 328-331, 333, 335-337, 346, 349, 350, 352, 357, 358, 364, 369-371, 386-389, 396, 397.
Grant, Edward: 295, 296, 300, 305, 310, 324, 325, 336.
Greaves, Richard L.: 241, 242.
Gregorio XIV (papa): 321.
Gregory, Tullio: 228, 229, 321, 339, 340.
Grynaeus, Simon: 159, 235, 236.
Guggisberg, Hans R.: 383.
Gundersheimer, Werner: 102.
Gustavo Adolfo (rey de Suecia): 222.

Habrecht, Isaac: 397.

Halkin, Léon-Ernest: 169.
Hamel, Jürgen: 201.
Hamilton, Alastair: 222.
Hanke, Lewis: 171.
Hankins, James: 10.
Harrison, Peter: 228.
Hartlib, Samuel: 242, 243.
Harvey, Warren Zev: 174.
Hasse, Dag N.: 24.
Hebreo, León: 76, 177, 179.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 136, 364, 370.
Hegius, Alejandro: 19.
Heidegger, Martin: 28.
Henoc: 206, 215.
Henry, John: 239, 240, 243-245, 300, 311, 325.
Herlicius, David: 220.
Hermes Trismegisto: 24, 25, 44, 45, 64, 67, 76, 179-182, 184-190, 192.
Herodes: 204.
Hervet, Gentian: 247.
Hesíodo: 186, 250.
Hill, Christopher: 240, 242.
Hirai, Hiro: 208, 277.
Hithlodaeo, Rafael: 154-157, 160, 162, 163, 170, 171.
Hobbes, Thomas: 144, 174.
Hoffman, Melchior: 202.
Homero: 45, 250.
Hooykaas, Reijer: 232.
Horky, Martin: 392.
Hotson, Howard: 221.
Hume, David: 288.
Hunter, Michael: 244.

Idel, Moshe: 75.
Ingegno, Alfonso: 164, 180, 188, 357, 371.
Inglese, Giorgio: 99, 101, 113, 119, 120, 125, 126, 128.
Inocencio VIII (papa): 79, 85.
Iriarte, Joaquín: 253, 258, 261, 262.
Isaac de Narbona: 77.
Isabel I (reina de Inglaterra): 57.
Isaías: 202, 203, 206.
Iunctini, Francesco: 248.

Jacob, James R.: 245
Jacob, Margaret C.: 245
Jacobi, Friedrich Heinrich: 353, 364, 365, 370
Jámblico: 44, 77.
Jardine, Nicholas: 258.
Juan VIII Paleólogo: 30.
Julio César: 148
Julio II (papa): 109, 141, 148, 150, 151, 175.
Justiniano: 31, 133.

Kaldellis, Anthony: 31, 32, 60, 133.
Keckermann, Bartholomaeus: 396, 397.
Kepler, Johannes: 7, 206, 209, 217, 220-223, 232, 263, 377, 390-393, 397-399.
Kieszkowski, Bohdan: 77, 80, 93.
Kirchheimer, Otto: 156.
Klibansky, Raimund: 88.
Knox, Dilwyn: 330, 352, 371.
Koselleck, Reinhart: 173.
Koyré, Alexandre: 167, 239, 317, 327, 357, 371.
Kraai, Jesse: 216.
Kristeller, Paul Oskar: 15, 21, 81, 282, 288, 310, 340.
Krüger, Gerhard: 28.
Kusukawa, Sachiko: 214, 231, 233-236, 238.

Lacroix, Jean-Yves: 158.
Lactancio: 61, 62.
Lagarde, Bernadette: 32, 41, 44, 46, 58.
Landino, Cristoforo: 104.
Landucci, Sergio: 130.

Lang, Johann: 170.
Larivaille, Paul: 100, 117, 121, 122, 124, 125, 139.
Las Casas, Fray Bartolomé de: 171.
Leibniz, Gottfried Wilhelm: 136, 177, 204.
Leinkauf, Thomas: 321.
Lenoble, Robert: 345.
Leonardo de Pistoya: 62.
León X (Giovanni de Médicis): 100, 112, 113, 117, 118, 123, 153.
Leonardo da Chio: 145.
Leovitius, Ciprianus: 205-208, 218.
Lerner, Michel-Pierre: 215-217, 292, 294, 295, 300, 309, 310, 313, 327, 373, 378, 382, 395.
Lessing, Gotthold Ephraim: 364.
Licurgo: 104, 105, 138.
Limbrick, Elaine: 256.
Lino: 22.
Lombardo, Marco: 130, 131.
Lombardo, Pedro: 320.
López de Santamaría, Pilar: 49, 59, 370.
Lorena, Cristina de: 392.
Lovejoy, Arthur O.: 315, 317, 348.
Löwith, Karl: 224.
Loyola, Ignacio de: 384.
Luciano de Samosata: 50, 59, 168, 169, 175.
Lucrecio: 167, 169, 190, 362, 364.
Lugo, Jacobo de: 337-339.
Lutero, Martín: 25, 129, 151, 153, 161, 167-170, 174, 191, 202, 213, 227, 230, 231, 233, 234, 238, 239, 380, 383.

Machiavelli, Bernardo: 104.
Machiavelli, Giampiero: 175.
Maestlin, Michael: 7, 220, 221, 232, 291, 391, 397.
Mahoma: 51, 103, 104, 216.
Maimónides (Moisés Egipcio): 77, 174, 250, 252-254, 262, 350.
Malingrey, Anne-Marie: 14.
Manetti, Giannozzo: 80, 83.
Mann, Thomas: 366.
Mann Phillips, Margaret: 147, 152.
Manuel II: 137.
Manuel, Frank E.: 172.
Manuel, Fritzie P.: 172.
Manuzio, Aldo: 147.
Maquiavelo, Nicolás: 20, 25, 26, 28, 41, 53, 59, 76, 97-128, 132, 138-146, 148, 173-175.
Marcel, Raymond: 68, 283, 359, 370.
Marchand, Jean-Jacques: 117, 145
Marcuse, Herbert: 172, 173.
Marion, Jean-Luc: 256, 347.
Martelli, Mario: 59, 99, 109, 113, 117, 119, 120, 122-125, 139, 143.
Martí, Raimundo: 74.
Martínez, Alberto A.: 301, 303, 305, 312, 345, 391.
Martínez Arancón, Ana: 20, 41, 59, 105, 143.
Martínez Gómez, Luis: 72, 212.
Marx, Karl: 156.
Masai, François: 32, 33, 36-38, 44, 46, 49, 50, 60.
Mavroudi, Maria: 38, 60.
Maximiliano II (emperador): 220.
Médicis, Cosme de: 29, 30, 44, 45, 61, 62-65, 127, 187.
Médicis, Giuliano: 99, 100, 111, 113, 118, 123, 124, 126.
Médicis, Lorenzo de (el Magnífico): 29, 63, 66, 70, 79, 85, 113, 126, 127.
Mehl, Edouard: 219.
Mehmed II: 145.
Meinecke, Friedrich: 99, 118, 119.
Melamed, Abraham: 103.

Melanchthon, Philipp: 21, 90, 201, 213-217, 227, 229-238, 373, 375, 377-382, 391.
Menahem de Recanati: 74, 95.
Ménissier, Thierry: 124, 139.
Meroi, Fabrizio: 365, 371.
Mersenne, Marin: 239, 260, 316, 341, 345-348.
Merton, Robert K.: 228, 239-242.
Methuen, Charlotte: 234, 235.
Michel, Paul Henri: 209, 303, 312, 388.
Min: 44.
Mínguez Pérez, Carlos: 203, 378.
Miró Martí, Oriol: 75, 190.
Mithobius, Burcardus: 377, 380.
Mocenigo, Juan: 344.
Moisés: 14, 25, 40, 43, 61, 74, 77, 84-86, 92, 95, 97, 100-116, 126, 140, 141, 169, 179, 180, 186-189, 206, 219, 250-253.
Molinari, Jonathan: 134, 137.
Mommsen, Theodor E.: 16, 17.
Monfasani, John: 29, 32, 33, 53, 54, 56, 60, 134.
Montaigne, Michel de: 71, 247, 249, 252, 253, 256, 263.
More, Henry: 300.
Moreau, Pierre-François: 252, 256, 370.
Mori, Gianluca: 131.
Moro, Tomás: 9, 98, 147, 149, 151-161, 164-168, 170-175.
Motta, Franco: 394.
Mountjoy, Guillermo: 147, 148.
Muccillo, Maria: 298, 311.
Muchnik, Natalia: 252.
Müller, Philip: 397.
Mulligan, Lotte: 242, 243.
Mulsow, Martin: 260, 261, 274.
Müntzer, Thomas: 234, 235.

Nardi, Bruno: 26, 69, 78.
Najemy, John M.: 99.
Nederman, Cary J.: 103, 140.
Neri, Moreno: 32, 58, 133.
Newton, Isaac: 227, 245, 300.
Nicolet, Jean: 37, 60.
Nietzsche, Friedrich: 28.
Noé: 178, 179, 206.
Novak, B. C.: 75.
Nowicki, Andrzej: 254.
Numa Pompilio: 22, 104-106, 115.

Oakley, Francis: 204, 315.
Ockham, Guillermo de: 256, 320.
Oestman, Günther: 202.
Olin, John C.: 160, 161.
Omodeo, Pietro Daniel: 10, 380, 381, 396.
Ordine, Nuccio: 271, 275, 289.
Orfeo: 22, 61, 65, 68, 179, 181, 185, 186, 298.
Orsini, Flavio: 279.
Osiander, Andreas: 212, 214, 215, 232, 377-380, 382.
Ottaviani, Alessandro: 268.
Ovidio: 98, 193, 355, 356.

Pablo III (papa): 378, 382.
Pablo IV (papa): 382.
Paganini, Gianni: 256, 257, 260.
Palingenius Stellatus, Marcellus: 315-321, 326, 332, 336, 337.
Panofsky, Erwin: 14, 17.
Parel, Anthony J.: 105.
Pascal, Blas: 239.
Patrizi, Francesco: 191, 292, 293, 295, 297-302, 304, 310, 311, 315, 321, 322, 324-327, 329, 332, 336-341, 343, 344, 389, 390.
Paulo V (papa): 309.
Perera, Benito: 333, 335.
Pérez de Chinchón, Bernardo: 151.
Perini, Leandro: 145.
Perrone Compagni, Vittoria: 104.

Persio, Antonio: 270, 272, 282, 292.
Pertusi, Agostino: 145.
Petrarca, Francesco: 13-18, 33, 34, 70, 71, 79, 98.
Petreius, Johannes: 215, 373, 377, 378.
Peuckert, Will Erich: 202.
Peurbach, Georg: 236.
Pico de la Mirandola, Giovanni: 34, 49, 55, 64, 65, 67-95, 170, 182, 184, 185, 190, 211, 212, 288.
Pico de la Mirandola, Gianfrancesco: 170, 249, 297.
Pío V (papa): 382.
Pitágoras: 22, 44, 61, 65, 68, 159-161, 163, 355, 356, 363.
Pitkin, Hanna F.: 142.
Plastina, Sandra: 267.
Platón: 15, 21, 24, 29-31, 34, 35, 38-42, 44-47, 49, 52-56, 61, 63-70, 75, 77, 87-89, 91, 95, 133-135, 138, 156-161, 165, 181-185, 188, 190, 192-194, 196, 197, 271, 281, 288, 298, 365.
Platón de Tívoli: 129.
Pletón, Jorge Gemisto: 27, 29-47, 49-58, 63, 65, 129, 132-136, 139, 142, 144-146, 193, 199, 298.
Plotino: 24, 29, 34, 63-57, 75, 78, 87-89, 182, 184.
Plutarco: 43, 105, 193.
Poliziano, Angelo: 66, 68, 87.
Polizzotto, Lorenzo: 112.
Pomponazzi, Pietro: 25, 26, 104, 105, 263, 288, 388.
Pomponio Mela: 159.
Popkin, Richard H.: 129, 249, 255, 258, 260.
Porfirio: 34, 65, 66, 77, 190.
Prado, Juan de: 252.
Prévost, André: 153-156, 164, 170.
Proclo: 34, 65, 77, 89, 185, 190, 315.
Prometeo: 61.
Prosperi, Adriano: 212, 223.
Psellos, Miguel: 32, 36.
Ptolomeo, Claudio: 129, 141, 203, 235, 291, 374, 375, 381.
Puig de la Bellacasa, Ramón: 20, 152.
Puliafito Bleuel, Anna Laura: 301, 321, 337, 340, 341, 389.
Pupo, Spartaco: 282.

Rabb, Theodore K.: 240.
Ramos-Alarcón, Luis: 10.
Randi, Eugenio: 315.
Raspanti, Antonino: 87.
Reale, Giovanni: 88.
Regier, Jonathan: 380, 381.
Reich, Karen: 234.
Reinhardt, Heinrich: 82, 83, 87.
Reinhold, Erasmus: 234, 380, 381
Révah, Israël: 252.
Rheticus, Georg Joachim: 90, 215-218, 232, 234.
Ricci, Saverio: 301, 306, 312, 313, 389, 390, 395.
Riccioli, Giovanni Battista: 218.
Rico, Francisco: 15, 18.
Ridolfi, Roberto: 99, 119, 121.
Rodolfo II (emeperador): 206, 219.
Rodríguez Santidrián, Pedro: 20, 149, 156, 168.
Röslin, Helisaeus: 7, 207, 209, 217-223, 226.
Rómulo: 102, 105, 106, 115.
Rosen, Edward: 300, 311.
Rossi, Paolo: 84, 91, 300, 311, 327.
Rosso, Fiorentino: 113, 114.
Rothmann, Christoph: 7, 232.
Rotondò, Antonio: 297, 301, 310, 339, 389, 390.
Roudet, Nicolas: 219.
Roulier, Fernand: 82, 87, 89.
Rupert Hall, Alfred: 239.
Rusche, Georg: 156.

Sacerdoti, Gilberto: 27, 57, 60, 164, 245.
Sacrobosco, Johannes de: 235.
Saladin, Jean-Christophe: 387.
Salvetti-Firpo, Laura: 309, 313.
San Agustín: 19-20, 61-62, 229, 231, 393.
San Jerónimo: 19-20.
San Juan: 87, 93, 95, 153, 160, 184, 197, 222.
San Pablo: 54, 161, 184, 251.
Sanchez, Francisco: 189, 247-264.
Saralegui, Miguel: 143, 275, 292.
Sasso, Gennaro: 40, 60, 99, 101, 113, 119-122, 125, 127-128, 139, 144.
Satanás: 129, 169.
Savonarola, Girolamo: 90, 106-109, 111, 113-115.
Scala, Bartolomeo: 103-105.
Schechner, Sarah J.: 223.
Schickard, Wilhelm: 397.
Schmidt-Biggemann, Wilhelm: 177.
Schmitt, Charles B.: 177, 258.
Scholarios, Georgios (Gennadios): 33, 37, 40-41, 44, 46, 56, 135.
Schöner, Johannes: 373-374.
Schopenhauer, Arthur: 49, 59, 136, 349, 364-370.
Schuhmann, Karl: 296, 310.
Scutellius, Nocolaus Tridentinus: 32.
Secchi, Pietro: 85.
Secret, François: 74.
Segonds, Alain-Philip: 215-216.
Seidel Menchi, Silvana: 151.
Seidengart, Jean: 328, 346, 387.
Sem: 178-179.
Sendivogius, Michael: 222.
Séneca: 70, 396-397, 399.
Servet, Miguel: 244, 382-383.
Sexto Empírico: 247, 257.
Shakespeare, William: 164.
Shapiro, Barbara J.: 228, 242-245.
Siger de Brabante: 68.
Signes, Juan: 33, 58, 60, 134, 138.
Simplicio: 34, 65, 77.
Siniossoglou, Niketas: 31-32, 37, 50, 55-57, 60, 133.
Sixto IV (papa): 74.
Socas, Francisco: 168.
Sócrates: 47, 72, 150, 196.
Soderini, Piero: 100, 107-111, 113, 122-123, 127, 155, 162.
Solana Pujalte, Julián: 168.
Solón: 105.
Spinoza, Benedictus de: 28, 31, 40, 57, 115, 136, 174, 245, 252, 263, 305, 353-354, 364-365, 369.
Spruit, Leen: 267, 279, 290.
Staupitz, Johann: 233.
Steuco, Agostino: 24, 177-182, 184-199.
Strauss, Leo: 28, 31-32, 60, 115-116, 247, 290, 387-388.
Suárez, Francisco: 339.

Tambrun–Krasker, Brigitte: 33, 36, 58.
Tardieu, Michel: 37, 60.
Tavera Villegas, Hugo David: 107, 141.
Temistio: 34, 65, 77.
Telesio, Antonio: 286.
Telesio, Bernardino: 260-262, 264-282, 284, 286-290, 292-297, 305-306, 308-310, 325, 389, 395.
Teodoro II Paleológo: 52, 137
Teofrasto: 34, 65, 77.
Teseo: 102, 106, 111, 126.
Tessicini, Dario: 208, 223, 304-305, 312-313, 328, 330.
Tester, Jim: 129.
Theut: 61.
Thunberg, Lars: 82.
Tíbulo: 98.
Toland, John: 245.
Toledo, Francisco de: 339, 390.
Tolosani, Giovanmaria: 229, 381-382.

Tomás de Aquino: 77, 230, 233, 288, 332-333, 338-339.
Toomer, Gerald J.: 203.
Torrini, Maurizio: 7, 292.
Toussaint, Stéphane: 88-89.
Trapezuntius, Georgius: 29, 51, 53-54, 134.
Trousson, Raymond: 172.

Valentí Fiol, Eduard: 169.
Valla, Lorenzo: 17-18, 165-167, 297, 379.
Valori, Filippo: 66.
Van Leeuwen, Henry G.: 244.
Vanden Broecke, Steven: 223.
Varrón, Marco: 15, 22.
Vasoli, Cesare: 7, 9, 23, 25, 177, 211, 282, 292, 298-299, 311, 324, 327.
Vatter, Miguel: 110, 112-115, 143, 146.
Verdet, Jean-Pierre: 216, 373, 378.
Vermij, Rienk: 223.
Vesalio, Andreas: 236.
Vespucci, Américo: 155, 162.
Vettori, Francesco: 97, 100-101, 113, 117-120, 123.
Virgilio: 106-107, 285, 352, 354.
Viroli, Maurizio: 145.
Viti, Paolo: 133.
Vives, Luis: 256.
Vögelin, Georg: 376-377.
Vögelin, Johannes: 236.

Wagner, Adolf: 365.
Walker, Daniel P.: 24, 179, 185, 269.
Warburg, Aby: 213.
Ward, Seth: 243.
Weber, Max: 228, 238-240.
Webster, Charles: 228, 240, 242-243.
Webster, John: 243.
Weil, Eric: 91.
Weinstein, Donald: 112.
Wels, Volkhard: 380, 396.
Wohlwill, Emil: 380.
Westman, Robert S.: 90, 232, 291, 304, 311, 313, 380.
Williams, George H.: 202.
Wirszubski, Chaim: 74, 93, 212.
Woodhouse, Christopher M.: 32, 34-35, 38, 40-41, 46, 50, 60.

Yates, Frances A.: 24, 25, 84.
Yovel, Yirmiyahu: 252.

Zalmoxis: 104.
Zambelli, Paola: 84, 91, 205.
Zander, Helmut: 49, 60.
Zaragoza, Pedro de: 339-341, 344.
Zarka, Yves-Charles: 10, 59, 124, 139, 311.
Zenón de Citium: 165.
Zoroastro: 24, 30, 33, 36-38, 42-45, 53, 56, 64, 67, 68, 76, 104, 133, 138, 179, 181, 315.
Zúñiga, Diego: 341.

BY NC ND